LAVORI
DEGLI
ARTICIANELLI
IN
GENOVA

St. Albert's College Library

Über

Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie

von

J. H. Fichte.

St. Albert's College Library

Erster kritischer Theil.

Heidelberg
im Verlag der akademischen Buchhandlung
bei J. H. B. Mohr.

1832.

Property of
CTSA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

Vorrede.

Bei vorliegendem Werke, dessen erster Theil nach Inhalt und Tendenz als die Fortsetzung meiner „Charakteristik der neuern Philosophie" *) betrachtet werden kann, ist vorläufig nur noch an den Gesichtspunkt zu erinnern, aus welchem ich meine kritischen Vorarbeiten betrachtet wünsche. Sie sollen nicht mit vereinzeltem Widerspruch und hervorgesuchtem Tadel den beurtheilten Systemen hier und da einen Vortheil abgewinnen, oder einzelne Schwächen vorrücken, — ein unfruchtbares Bestreben, dem man indeß jetzt um so häufiger begegnet, je leichter Siege solcher Art zu erkämpfen sind, wiewohl sie eigentlich nur die Unfähigkeit verrathen, selbst etwas Dauerndes zu erzeugen und auszubilden. Ebenso wenig bitte ich meine Schrift etwa betrachten zu wollen, als eine Appellation an irgend eine Partei des gegenwärtigen philosophischen Publikums. Vielmehr soll sie aus dem äußern Wider-

*) Sulzbach, J. E. von Seidelsche Buchhandlung 1829.

15,202

streit der einzelnen Gegensätze ihr gemeinsames Resultat hervorarbeiten zum Behuf weiterer Fortführung der Philosophie. Wir müssen über ihre bisherige Gesammtleistung im weitesten Sinne Abrechnung gehalten haben, ehe uns die Befugniß erwächst, selbst eine neue Umgestaltung zu beginnen.

Dabei wird noch ein anderes Mißverständniß beseitigt, welches der Spekulation von jeher Schaden genug gethan hat. Man hört nämlich oftmals die Bemerkung, daß es den Philosophen zwar leicht werde, sich gegenseitig zu widerlegen, unmöglich jedoch, selbst etwas Bleibendes an die Stelle zu setzen. Solchem Vorurtheile wird nun am Besten durch die That gewehrt: — durch die faktische Nachweisung nämlich, wie jener Widerstreit selbst nur etwas Erscheinendes ist, worin die Einheit sich ergänzender Gegensätze ausläuft. Nicht in dem Streite oder der gegenseitigen Widerlegung der einzelnen Persönlichkeiten besteht die Philosophie, sondern in dem durch dieselben sich hindurchentwickelnden Begriffsverhältnisse, das sich in ihnen selbstthätig vollendet; und formelle Einigkeit oder Uebereinstimmung unter den Philosophen zu verlangen, ist bloß eine widersinniges Begehren. Es wäre das gewisseste Zeichen, daß alles wahrhaft Spekulative abhanden gekommen: denn je umfassender und tiefgreifender eine Wahrheit, je reicher eine Einsicht — wie Religion und Philosophie, — desto sicherer kann sie nicht im Einzelnen ganz, sondern nur im Organismus

gegenseitiger Ergänzungen erscheinen, aus welchen sie sich als das ewig Siegreiche und Gegenwärtige immer von Neuem herstellt.

Diesen Gesichtspunkt möge sich nun der Leser im Folgenden stets gegenwärtig erhalten. Bei solcher spekulativen Gesammtübersicht nämlich ist eine einzelne Erscheinung oft schon durch ihre Gruppirung, durch den Zusammenhang, aus welchem sie hervorgegangen, hinlänglich charakterisirt, und wenn dann noch eine nähere Bezeichnung des besondern Standpunktes hinzukommt, — man wird sie in der Regel kurz, aber nicht unerwogen finden. — Ebenso sollen die einzelnen Folgerungen, welche wir als nothwendige Konsequenzen eines Systemes oder eines Gesammtstandpunktes nachweisen, wie z. B. des Hegel'schen, diesem nicht als Vorwurf oder Anklagepunkt angerechnet werden. Haben wir doch in letzterer Beziehung das eigentliche Verdienst des großen Denkers um die Fortbildung der Philosophie hinlänglich ausgesprochen und mit parteilosem Interesse dargelegt. *) Es kam nur darauf an, zur Einsicht zu bringen, was aus einem Standpunkte, wenn er in sich vollendet wird, wahrhaft folgt in jeder Beziehung, gleichviel ob dies von Allen schon zum Bewußtsein gebracht ist, und ob die etwanigen Anhänger desselben bis so weit in ihrer Einsicht gekommen, um jene Folgerun-

*) Vgl. §§. 25. 26. 87. u. s. w.

gen zugeben zu wollen oder zu können. Es handelt sich mit Einem Worte nicht um das Faktum ausgesprochener Sätze, sondern um die innere Nothwendigkeit derselben.

Freilich sehen wir voraus, daß unsere Sichtung der Hegel'schen Lehre in gewissen Regionen uns nicht wenig Zorn und Schimpf erregen wird! Warten indeß jene Trefflichen nur ein wenig, die jetzt mit feierlichen Leichenparentationen oder authentischen Erklärungen ihres Meisters so eifrig beschäftigt sind, und von der unbegränzten Wichtigkeit ihres Thuns die höchsten Begriffe haben; — überlegen sie sich kaltblütig die Sache, und mit der Zeit werden sie selbst vielleicht zur Einsicht kommen, ob wir recht geurtheilt oder nicht. Eine Bildungsepoche ist nur dann ganz über sich im Klaren, wenn sie völlig abgelaufen, oder doch in ihrem Ablauf begriffen ist. — Ueberhaupt aber kann ein Einzelner, welcher die theils hochgefeierten theils angefeindeten Erscheinungen der Zeit auf ihre wahre Höhe zurückzubringen sucht, und weder von faktiöser Bewunderung noch Abscheu Etwas in sich verspürt, Anfangs nur auf Widerspruch von entgegengesetzten Seiten gefaßt sein. Doch sind dies Anfechtungen, welche man am füglichsten sich selbst aufheben läßt, und Wer dürfte noch Scheu tragen, um der Gründlichkeit willen ein unvermeidliches Aergerniß auf sich zu nehmen, da die Seichtigkeit und der Dünkel sogar dergleichen sucht und sich darin gefällt! —

Indeß ist es keineswegs unsere Absicht, weder jetzt noch künftig, an die Stelle der von uns abgedankten Autorität irgend eine neue zu setzen. Ueberhaupt ist die Zeit der Autoritäten, der Geistermonarchien, der terroristischen Zwangsherrschaft vorüber, und es zeigt nur die höchste Beschränktheit, von einem philosophischen Systeme, oder von einer politischen, wie religiösen Sekte die endliche Umschaffung und Rettung der Welt zu erwarten. Aber gerade die dürrsten und dürftigsten Geister spiegeln sich wohlgefällig in solchen Hoffnungen, und tragen um so stolzer das Strohfeuer ihres Enthusiasmus zur Schau, als sie selbst keineswegs bewußtlos sind über die arge Täuschung, in welcher sie befangen. — Es ist das Gesetz der Menschheitentwicklung, Alles, was in ihm in irgend einer Richtung als Anlage verborgen ist, an den Tag des Bewußtseins zu fördern; sie individualisirt sich fortschreitend immer reicher und tiefer; und diese Befreiung der Individualitäten nach allen Seiten ist der eigentliche Inhalt der Geschichte. Aber je mannigfaltiger und eigener die Individuen neben einander stehen, desto weniger entscheidet das einzelne; und fortan werden nur ganze Epochen, gesammte Grundrichtungen zählen und handeln, und auch nur dem umfassenden, nicht mehr durch eigene Beschränktheit oder parteiliche Willkühr beengten Blicke wird es möglich sein, die Zeit und sich in ihr zu verstehen. Daher denn auch die Anklagen, die Unzufriedenheit, die Verzweiflung so

Vieler, die ihre partikulären Tendenzen oder ihre verlebten Ansprüche nicht mehr geltend, nicht mehr beachtet finden. Sie fühlen sich todt, und können doch nicht sterben! Aber wir wiederhohlen unser altes Wort: man klage nicht und wünsche zurück ein für immer Vergangenes, sondern fasse sich kalt im Gegenwärtigen, Unvermeidlichen! Können sie sich dennoch nicht finden in die neuaufwachsende Gegenwart; so mögen die geistig Ueberlebten wenigstens damit sich trösten, daß noch Vieles ihnen nachsterben wird von glänzenden Namen und Autoritäten. Daß auch im Erkennen und in der gesammten Wissenschaft eine alte Zeit völlig abgelaufen, daß auch hierin eine tiefe Umgestaltung uns hervorstehe, dies steht klar vor uns, wie der Tag: aber darin ist auch immer schon der Keim der fernern Entwicklung angedeutet. Allen selbstgemachten Meinungen und erdachten Hypothesen, allen abstrakten Theorien und Systemen ist die Axt an die Wurzel gelegt: wie sie selbst nur aus einer einseitigen Verbildung des Denkens hervorgehen, das sich in eindüngiger Willkühr der Abstraktionen gefällt und in farbloser Abschattung des Wirklichen; so verschwindet diese ganze Ansichtsweise augenblicklich, wenn man ihrer unfruchtbaren Einseitigkeit inne wird; und so möchte uns bald vielleicht ein grosser Theil unserer bisherigen gelehrten Bildung unnütz, ja verdächtig vorkommen. Nicht bloß die Gegensätze zwischen dem Subjektiven und Objektiven, über deren Zwiespalt oder ihre nur behauptete

Identität das bisherige Philosophiren nicht hinauskam, sondern auch der umfassendere Gegensatz zwischen dem aprioriſchen und dem Erfahrungserkennen, welcher die gesammten Wissenschaften in zwei entgegengesetzte Hälften sonderte, wird als ein wesenloser, an der Oberfläche liegender schwinden. Man hat bis jetzt nur Begriffe, Hypothesen, Ansichten über einen Gegenstand, kurz mangelhafte Abstraktionen sich gebildet, welche man je nach ihrer Fassung aprioriſche Theorien oder Erfahrungen zu nennen beliebte. Das wahre Erkennen ist lediglich die Anschauung des sich selbst vor uns entfaltenden Gegenstandes, dessen Natur und dessen Entwicklung jene nur nachzugehen hat. Nur im Erleben eines Dinges oder Zustandes habe ich seine Wahrheit, wie die Einsicht davon. Etwas verstehen und völlig erkennen heißt nur, es durcherleben. Dies allein ist die rechte Erfahrung und die einzige Quelle alles Erkennens, für welche der Schulgegensatz eines Apriori und Aposteriori — eine leidige Abstraktion — jede Bedeutung verloren hat. Das rechte Apriori ist die tiefste, reinste Selbsterfahrung des erkannten Gegenstandes; und das rechte Erfahren (Anschauen, Durcherleben und Verfolgen desselben durch seinen ganzen Lebenslauf) stellt zugleich den rechten Begriff desselben dar. Begriff (Idee) bedeutet ja eben das Gesetzliche, Nothwendige, was der Gegenstand nicht zufällig, sondern ewig, nicht als Einzelnes, sondern als Gattung ist. — Was aber nicht also angeschaut

und so wahrhaft erfahren werden kann, ist auch unserm Erkennen unzugänglich; und auch ein Gott bliebe ihm ewig unbekannt, der sich ihm nicht offenbarte in dem gegenwärtig Wirklichen, als seinem Werke, oder auch in einem, dem Menschen noch näheren Verhältnisse. Und so ist — um uns vorgreifend die Sache in ihrer höchsten Spitze zu fassen — die wahre Erfahrung zugleich nur die Anschauung des göttlichen Schaffens und Waltens in den Dingen, ein Erkennen Gottes in der Abspiegelung seiner Werke, — ein tiefer Geistesverkehr mit Ihm, indem sein Geist, sein Wille in ihnen sich uns verkündigt. Die Philosophie wie die gesammte Wissenschaft wäre dann Religion geworden, und so die rechte Flamme einer unversiegbaren Begeisterung entzündet. Hierzu bedarf es nun zur Vorbereitung, zum Erweis dieses Verhältnisses einer streng-wissenschaftlichen Theorie: dies ist die Philosophie in ihrer speciellen Bedeutung, als eigenthümliche Wissenschaft. Deßhalb ist jedoch die erste formelle Frage derselben immer die: was wir wissen können und was durchaus nicht; was da jenseits wie diesseits falle für unsern unverrückbaren Geisteshorizont? — Und das Resultat ist nach der bisherigen philosophischen Vorbildung weder ungewiß noch zweideutig. Die Erfahrung, in jenem höhern Sinne, ist diese wahre Gränze; die Philosophie ist aber der Schlüssel und die Selbsterziehung des Bewußtseins dazu nach ihrer wahren Be-

deutung. An Ahnungen, an theilweis richtiger Erkenntniß über dies Grundverhältniß hat es nicht gefehlt; doch muß der ganze Weg dieser Entwicklung in vollständiger Einsicht dargelegt werden, nicht mehr nach zufälligen Anfängen bloß naturalistisch durchversucht.

Man wolle also das Ziel nicht verkennen, dem wir zustreben. Am wenigsten wünschen wir ein spekulatives System gegen ein anderes zu richten, noch eine Reform in der Philosophie nach dieser oder jener Seite hin geltend zu machen: ist der Hauptzweck erreicht, so findet sich jenes, wie so manches Andere, nebenbei wohl von selbst! — Vielmehr möchte es sich von einer neuen Bildungsepoche handeln, die lange vorbereitet und im Einzelnen wohl durch geniale Vorübungen angekündigt, *) jetzt zuerst mit deutlichem Bewußtsein von der früheren sich abscheidet, welche ihrerseits noch einmal in ihrer ganzen abstrakten Härte und Einseitigkeit in einem einzelnen Systeme sich concentrirt hat. Wir beabsichtigen den Zeitpunkt herbeizuführen, wo die Philosophie als eine in sich abgegränzte Wissenschaft, wie die andere Scienzen in ihrer strengen Fakultätsabscheidung ganz aufhören zu existiren: wo alles Erkennen nur Eines, in sich selbst klares und harmonisches geworden, gleich der göttlichen Schöpfung, welche es abspiegelt. — Um darin jedoch mehr als voreilige Behauptungen oder unklare Wünsche vermuthen zu

*) Keppler, — Baco, — Schelling, — Göthe.

lassen, dürfen wir nicht versäumen, die Hauptmomente unserer eigenen philosophischen Ansicht hier im Zusammenhange darzustellen, was auch aus andern Gründen um so nöthiger sein möchte, als der Weg ihrer strengwissenschaftlichen Begründung lang und weitaussehend ist, so daß Verfasser wie Leser den eigentlichen Inzidenzpunkt der Sache leicht darüber aus den Augen verlieren könnten.

---

1. Die Philosophie, *formell* gefaßt, ist die *theoretische* Vollendung des Bewußtseins in sich selbst: was es an sich *ist*, dazu *macht* es sich in ihr, nämlich zum Erkennen der *Wahrheit*. Denn es ist die Grundbestimmung des Geistes, erst durch *freie Selbstvollziehung* aus sich zu werden, was es (dem Begriffe nach) ist. So hat es sich auch zur Wahrheit erst zu erziehen; und diese bewußte, keine Bildungsstufe und keinen Zwischenstandpunkt überspringende Selbstentwicklung dazu ist das *System* der Philosophie, weßhalb dieselbe, je vollendeter sie sich in einer einzelnen Erscheinung ausprägt, desto mehr vorbereitende Standpunkte in sich umfaßt und durchgebildet haben wird. Als vollständiges System ist die Philosophie nothwendig daher zugleich auch organische *Geschichte der Philosophie*.

2. Diese Selbstentwicklung des Bewußtseins hebt an von dem unmittelbaren Sichfinden desselben einer

objektiven Welt gegenüber: die Stufen, auf welchen dies sich zum gewöhnlichen kunstmäßig empirischen Erkennen derselben entwickelt, sind bekannt. Es ist die ruhig behagliche Sphäre des Beobachtens, Experimentirens, der Schlüsse nach Induktion und Analogie, der Hypothesen, in deren unangefochtenem Besitz die abstrakte Philosophie die empirischen Wissenschaften lassen mußte. Hier hat auch der Gegensatz eines aprioriischen und aposterioschen Erkennens noch seine ganze Bedeutung, wie denn auch die gewöhnliche Logik sich in dieser Sphäre bewegt. Sie selbst nämlich, d. h. die Lehre vom abstrakten Begriffe, Urtheile und Schlusse, und was noch als Methodenlehre und sonst aus der empirischen Psychologie in ihr verkommt, ist nur ein untergeordnetes, zudem noch mit unkritischem Fachwerk und unnützem Formalismus ausgestattetes Bruchstück jener philosophischen Theorie des Bewußtseins (1.), zu welcher vor allen Dingen die rechte Methode, d. h. die evolvirende, das Bewußtsein durch die verschiedenen Momente seiner Gegensätze sich selbst entwickeln lassende Darstellung desselben nöthig ist.

3. Aber daran entzündet sich zuerst die Reflexion und damit der Zweifel. Mein Wissen von der Welt, als meines, als ein zwischen mich und den Gegenstand selbst sich einschiebendes, ist nur meine Vorstellung. Wer sagt mir, was Sie ist — an sich, und ob sie ist an sich? — Hierdurch betritt das Bewußtsein zuerst — (naturgemäß und

historisch: man denke nur an die Eleaten und an die alten griechischen Dialektiker) — den Boden der Philosophie, weil damit zum ersten Male das Bedürfniß eigenthümlicher, jenseits des unmittelbaren Bewußtseins liegender Untersuchung sich ankündigt. Und indem nun die Reflexion die einzelnen, bisher gemeinten Realitäten durch Zweifelsgründe sich zersetzt, schwindet dem Bewußtsein um sich her allmählig jede andere Gewißheit. Es bleibt sich allein übrig als das einzig Gewisse; dies ist für die Philosophie der letzte Stützpunkt, um daran die ganze Welt ihrer Wahrheit zu bewegen, das Samenkorn jeder fernern Evidenz, das letzte Fünklein der Gewißheit, das nicht erlöschen kann, aber das sich zur hellen, aus sich selbst sich ernährenden Flamme wieder entzünden muß.

In diesem Kreise bewegt sich nun der Proceß der Reflexionsphilosophie, welche sich durch ihre vollständigen Formen hindurchentwickeln muß, deren mögliche Standpunkte zugleich aber auch durch die faktisch gegebenen Philosophien repräsentirt werden, welche in älterer und neuerer Zeit aus diesem Gesichtspunkte entworfen worden sind; und so erkennt man, wie das System der Philosophie zugleich ihre Geschichte werden kann. So ist hier Loke der Anfang und Ausgangspunkt, welcher sich durch Hume, Kant, Salomon Maimon (vergleichbar der Epoché griechischer Skeptiker) fortbestimmt, und in der Wissenschaftslehre, als der absoluten Wegwerfung alles real Objektiven

sich von dieser Seite her abschließt. Mit diesem Gipfel ist aber auch der höchste Widerspruch und so der Wendepunkt der ganzen Ansicht gegeben, welchen indeß eben deßhalb schon die Wissenschaftslehre in sich entwickelt und zur Erkenntniß gebracht hat.

5. Das Bewußtsein nämlich, indem es sich bis zum Widerspruche mit sich selbst, der absolut objektlosen Entleerung, — dem Wissen des Nichts gesteigert hat, begreift sich darin vielmehr in seinem ursprünglichen Charakter als nur Secundäres und Abgestammtes, als die Abspiegelnng eines Ersten und Ursprünglichen, das in ihm sich offenbart. Ohne Sein kein Wissen, wie ohne Urbild kein Bild. Im Bewußtsein offenbart sich die Wahrheit (das ὄντως ὄν), so gewiß Bewußtsein ist. — Hierbei muß nun der Begriff eines Objektiven zunächst ganz abgehalten werden, weil dies wiederum auf den Gegensatz mit einem Subjekt hinauslaufen würde, und so wären wir mit einem also objektiven Sein gewiß nicht beim Absoluten angelangt, — die gewöhnliche Täuschung jeder Philosophie, die sich der Reflexion entgegensetzt, ohne sie wirklich mittels Durchbildung und Ueberwindung ihres Princips in sich aufgenommen zu haben. Das gewöhnliche Absolute der Philosophen ist deßhalb nur so ein objektives Sein, das Hirngespinnst eines unvollendeten, hineintappenden Philosophirens.

Wenn sich nun ergeben sollte, daß, was wir noch abstrakt als absolutes Sein, als ursprüngliche Wahrheit bezeichnet haben, als Gott zu denken ist; so entwikkelt sich daraus der Satz: daß Bewußtsein nur insofern dieses sei, als Gott sich ursprünglich in ihm offenbart, mitgetheilt, Zeugniß von sich niedergelegt habe. (Die Behauptung, wenn auch nicht der Erweis, findet sich bei Jacobi, wie alle Mystik in dieser tiefen Zuversicht lebt, und sich wärmt an diesem Lichte.) Aber auch die Philosophie kann keine Wahrheit erkennen, oder ihrer gewiß sein ohne diese Einsicht, von welcher es freilich bisher an der vollständigen Anerkenntniß, wie an dem wissenschaftlichen Beweise gefehlt haben möchte, weil dieser nur aus der vollständigen Durchbildung des Zweifels möglich ist. Unsere Lehre versucht es, — zum ersten Male, wie wir wohl behaupten dürfen, — den ganzen Umlauf des Bewußtseins um sein Lebenscentrum zu beschreiben, die entlegensten Punkte seiner Gottesferne wie Gottesnähe, von Finsterniß und Licht, in sich zusammenzufassen, und wissenschaftlich in einander hinüberzuführen. Doch ist dies nicht eine persönliche Entdeckung: die Elemente dieser Erkenntniß lagen zerstreut, und es war die Zeit, die sie in uns zusammenfaßte, und nach ihrer Reife aussprach.

6. So wird aus dem formellen Selbst-Erkennen des Bewußtseins, worin Anfangs die Philosophie

verharren sollte, — Gott-erkennen, freilich nicht in seinem Ansich, als ob eine Identität oder ein Zusammenfallen des göttlichen und menschlichen Bewußtseins behauptet würde: — eine Ansicht, deren gränzenlose Schiefheit und tiefverwirrende Konsequenzen im Folgenden vielfach nachgewiesen werden; — sondern wie er sich offenbart. Nur in seinem Werke ist er erkennbar, wobei denn vorerst noch unausgemacht bleibt, wie vielfach diese Offenbarung gedacht werden könne. *)

7. Hierdurch betreten wir nun, wie wir meinen, mit wissenschaftlicher Berechtigung, und nachdem die reale Bedeutung des Denkens gesichert worden, das Gebiet der Ontologie. Hier aber beginnt der dialektische Proceß von Neuem, abermals sich vollendend in seinem Fortschreiten vom Abstrakten zum immer Concreteren. — Der Begriff des Seins ist der erste, der aber, entwickelt, sogleich schon in ein Verhältniß, — in den Gegensatz von ewigem Sein und endlichem Sein und deren nothwendige Wechselbeziehung — aus einander tritt. Ursprünglich schon, indem das Bewußtsein sich als Zweites, Abgestammtes faßt, — in dem ersten Urtheil: „dies ist endlich, (existirt nicht durch sich)" — liegt die Beziehung wie die Gewißheit eines Ewigen. Keiner dieser beiden Begriffe ist an sich der frühere, so daß der eine sich aus dem andern herleiten ließe, sondern

*) Man vergleiche übrigens die weitern Expositionen dieses ganzen Verhältnisses weiter unten: (S. 220—23.)

sie sind absolut nur mit einander. Dies ist die Urdisjunktion oder, wenn man will, der Dualismus, über welchen sich keine Philosophie erheben kann, weil er ihr in dem ursprünglichen Augpunkt des Bewußtseins gegeben ist. Sich selbst aber zu überspringen, vermag das Bewußtsein nicht; versucht es indeß dies unbewußt, so hört es auf Denken zu sein, und wird selbsttäuschendes Imaginiren. So ist keine Deduktion des Endlichen aus dem Ewigen möglich, oder, weniger abstrakt ausgedrückt: keine Ableitung des Geschaffenen aus Gott, weil das Bewußtsein, mithin die Philosophie, nicht in Gott, sondern im Geschaffenen ihren Augpunkt hat. Welche Irrthümer und Verwicklungen hier sogleich mit der Wurzel abgeschnitten sind, sieht jeder Kundige; dies ist aber nur dadurch möglich, daß das Bewußtsein vor allen Dingen über sich selbst sich orientirt hat, und auch philosophirend mit steter Wachsamkeit und durchschauender Besinnung über dem eigenen Thun schwebt. Wie oder warum Gott geschaffen, welches der Schöpfungsproceß Gottes, — und dergleichen Fragen, sind für die sich selbst verstehende Spekulation völlig sinnlos, weil sie voraussetzen würden, daß das Bewußtsein sich verlassen hätte und in Gott eingetreten wäre. So sollen wir das absolut gegebene Urverhältniß zwischen Ewigem und Endlichem, zwischen Gott und Kreatur immer tiefer, reicher, genügender verstehen lernen, nicht aber uns einbilden, unser Wissen sei das gött-

liche, oder wir könnten zusehen, wie Gott aus sich selbst zur Welt geworden.'

8. Hier beginnt nun die Dialektik der Ontologie, d. h. die deutende Entwicklung des Verhältnisses zwischen dem Ewigen und Endlichen, fortschreitend vom Abstrakten zum Concreten. — Der abstrakteste, mithin niederste Standpunkt ist der der absoluten Entgegensetzung beider, wo das Ewige als das Wesen, das Endliche als der (bloße) Schein begriffen wird: „nur das Ewige ist." (Standpunkt der Eleaten; — nicht Lösung, sondern erste Hervorhebung des spekulativen Problems in seiner ganzen Härte und Paradoxie: Ausgangspunkt der ontologischen Dialektik.) —

Aber jener Schein ist unabweisbar, nothwendig; er ist das Scheinen am Wesen, oder dessen Erscheinung. Hiermit beginnt die Vermittlung zwischen Ewigem und Endlichem. Jenes ist der Grund des letztern, dies das Begründete; — der erste abstrakteste Begriff, aus dessen Entwicklung alle übrigen Verhältnißbegriffe hervorgehen. Am reinsten spricht er sich aus in der Emanationslehre: „die Welt ist die abstrakte (unwillkührliche) Folge des göttlichen Seins."

Ausgebildeter erscheint dies Verhältniß in dem Standpunkt Spinoza's: Das Ewige ist die unendliche Substanz, gründend in sich unendlich-endliche modi. — Aber auch dies geht dazu über, die absolute Substanz als schöpferische Einheit, als unendliche Produktivität zu fassen. Hier verschmilzt (identificirt sich) zuerst der Gegensatz zwischen

Ewigem und Endlichem. „Die Welt ist nur die unendliche Selbstgestaltung, Selbstvollziehung des Absoluten." (Das unendliche Werden des Herakleitos — das Identitätssystem in mannigfacher Gestalt.)

Der Gegensatz beider, der zur bloßen Identität zusammengeflossen war, muß sich wieder zum Unterschiede derselben entfalten. Das Absolute wird als die substantielle Einheit, als die unendliche Idee begriffen, die sich besondert zum Concreten, und darin ihre Wirklichkeit hat. Die unendliche Idee ist weder einerseits abstrakte Substanz, noch andererseits einheitsloses Werden, sondern lebendiges System bestimmter Ideen, der absolute Proceß, sich als das unendlich Einzelne zu setzen, dies aber wieder als in seiner Einzelnheit Unangemessenes in sich zurückzunehmen. (Hegel, dessen Kritik einen wesentlichen Abschnitt der nachfolgenden Abhandlung ausmacht, um nachzuweisen, wie auch er noch in einen höhern Standpunkt hinüberleitet.)

9. Die absolute Idee, indem sie als Ordnung, System, schöpferische Einheit concreter Gegensätze begriffen wird, kann vollständig und entwickelt nur gedacht werden als schöpferisch in einander ordnendes — mithin durchschauendes Princip: keine Ordnung ohne ordnendes Bewußtsein. Das innerlich Einigende, unendlich Verbindende, als welches wir Gott denken, ist nur als Urbewußtsein möglich, und auch hier treibt der Begriff der schöpferischen Einheit, der bewußtlosen Vernunft über seine ungenügende Abstraktion hinaus. (Das Absolute ist so gewiß Urbewußtsein, als überhaupt die Welt nicht Chaos, sondern Ordnung

ist: jenes ist schlechthin ebenso evident, wie dieses, weil jener Begriff nur die Entwicklung und die vervollständigte Einsicht von diesem ist. Gottes Bewußtsein ist der evidenteste aller Gedanken, weil es der letzte abschließende Begriff, das höchste Wort aller Räthsel ist, und weil die innere Gewißheit desselben durch jeden Schritt, den das Erkennen in der Betrachtung der Dinge und ihrer ewigen Einheit weiter gelangt, an Intensität gewinnt. Es ist der einfachste und doch reichste, der kühnste und doch zuversichtlichste, der tiefste und doch allseitigste Gedanke der gesammten Philosophie, welchen sie doch bis jetzt nicht klar und fest auszusprechen sich getraut hat, — eben weil ihr die Reife noch nicht gekommen, alle Abstraktionen von sich abzustreifen. *)) —

*) Dies ist ein anderer Hauptwendepunkt der Spekulation, auf welchen die Aufmerksamkeit zu leiten uns vorzüglich gelegen ist. Deßhalb möge ihn noch eine früher geschriebene Stelle erläutern, welche den Uebergang in den Begriff des Absoluten als des Urbewußtseins wenigstens andeutet, dessen dialektische Entwicklung freilich dem Systeme der Philosophie überlassen bleiben muß: „Was aber ist als dies innerlich Einigende zu denken, was vermag im unendlich Einzelnen, in sich Bestehenden, dennoch die Einheit zu behaupten und durchzuführen? Nicht blinde Schöpferkraft (unendliche Produktivität), sondern ein absolut durchschauendes, allgegenwärtig durchdringendes Licht, wofür wir nur den Ausdruck des Bewußtseins kennen. Denn das ist das wunderbare Vermögen des Bewußtseins, das Entgegengesetzte und Weitgeschiedene, vorher und nachher unendlich Getrennte dennoch, ohne daß es ist, als ein Gegenwärtiges vor sich zu haben und in wechselseitiger Beziehung geordnet zu halten. Jene schöpferische Einheit, jener innere Zusammenhang aller Dinge ist, von seinem abstrakten Ausdruck befreit und vollständig entwickelt, nur als schaffendes Bewußtsein zu denken; — — ja es gibt kein Schaffen ohne diese absolute Klarheit. — Das Absolute —

10. Und dies ist der höchste Standpunkt: — Alles ist ein Persönliches, Gott und die Kreatur; in der Persönlichkeit Gottes, in seinem Verstande und Willen, (die freilich nicht getrennt zu denken sind, wie im Menschen) liegt der Grund aller Dinge: der Gedanke allgemeiner Naturkräfte oder blinder Gesetze ist ganz überwunden; er ist nur die abstrakte Ansichtsweise eines ungenügenden, in sich noch nicht vollendeten Erkennens. Doch ist in der ontologischen Deduktion der möglichen Begriffsverhältnisse zwischen dem Ewigen und Endlichen zugleich die objektive Deduktion der Kategorien gegeben; sie drücken das ursprüngliche Verhältniß Gottes zur Welt aus: er ist absolute Substanz, absolute Kausalität, absolute Wechseldurchdringung mit dem Kreatürlichen; — aber alles Dieses nicht allein, — da es nur die reale, oder Naturseite in Gott ist, — sondern zugleich, als Persönliches, ein freies, über die Welt erhabenes Wesen. Er ist Eins mit uns und innig uns gegenwärtig; sein Schaffen ist nur das ununterbrochene Auswirken seiner selbst in die Welt. Dies ist die Seite der Unendlichkeit an ihm, welche isolirt aufgefaßt zum Pantheismus führt, der daher nicht sowohl der Wahrheit entgegengesetzt ist, als durch seine Einseitigkeit sie nicht erreicht. Er verabsäumt nämlich, den Begriff der Einheit jener Unend-

---

hat sich hier durch die Entwicklung seines Begriffes zum absoluten Bewußtsein, zu Gott verklärt; in welchem Gedanken alle bisherigen Abstraktionen ihre eigentliche Wahrheit finden; u. s. w." Charakteristik d. n. Phil. S. 402. ff.

lichkeit auszudenken. Gott durchdringt seine thatenvolle Unendlichkeit mit Bewußtsein, faßt, genießt sich darin als der Allselige. Die Unendlichkeit Gottes ist selbst Person, Ich; ein Begriff, der freilich so lange ein Widerspruch schien, als man gewohnt war, die Persönlichkeit nur als eine Schranke des Wesens anzusehen, nicht als die wahre Bekräftigung und Vollendung desselben. So ist Gott in Bezug auf sich als höchstes Selbstbewußtsein, in Bezug auf die Dinge als absolute Allwissenheit zu denken; wie aber Beides nicht gesondert, sondern untheilbarer Akt selbstdurchschauender Klarheit ist, diese Einsicht liegt schon im Vorhergehenden.

11. Die Unendlichkeit Gottes an sich als Persönliches zu fassen, erschien bisher als ein Widerspruch, weil die Zusammenfassung, Concentration des Ich das Unendliche aufhebe; und dies ist der Grund, welcher die neuere Spekulation bis auf Hegel hin zu der Alternative brachte, Gott entweder als allgemeine Vernunft, als unpersönliches Absolute, d. h. in abstrakter Ungenugsamkeit zu denken, oder seine Persönlichkeit als ein unendliches Persönlichwerden (im Menschen, — als Gott-Menschheit) zu fassen. Dieser Schwierigkeit macht ein Rückblick auf unsere Theorie des Erkennens ein Ende. Nicht als undenkbar zeigt sich nämlich in ihr jener Begriff der göttlichen Persönlichkeit, wohl aber als nicht anschaubar, d. h. einer vergegenwärtigenden Erfahrung durchaus unzugänglich. Wir denken Gottes unendliches Ich, aber wir vermögen uns nicht in seine Selbst- und Weltanschauung

hineinzuversetzen; sie bleibt für unsere *Vorstellung* etwas eben so Ueberschwängliches, wie es der Begriff der Unendlichkeit, (von Raum und Zeit,) der ewigen, anfangslosen Dauer u. s. w. uns ist; kurz ein anschauendes Erfahren davon ist uns schlechthin unmöglich: wobei man wohl eingedenk sein wolle, daß unser Bewußtsein über die Erfahrung nimmer hinausgelangen kann.

12. „Wie aber kommen wir sodann überhaupt zu dem Begriffe Gottes, der doch vielmehr, als *jenseits* aller Erfahrung liegend, nach Deiner Behauptung allem Bewußtsein unerschwinglich bleiben sollte?" — Erst diese Erörterung kann den letzten Zweifel über das ganze Verhältniß hinwegräumen! Es ist nämlich kein *leerer*, gleichsam in der Luft schwebender Begriff: er entwickelt sich vielmehr *aus* dem Gegebenen, wie *an* demselben. Wir *finden* Einheit, Harmonie, unendliche Ineinanderordnung der Dinge. Diesen (somit gegebenen) Begriff halten wir fest und entwickeln ihn nach seiner Konsequenz, d. h. *wir denken ihn aus*. Einheit, schaffendes Ordnen ist nicht ohne durchleuchtendes Bewußtsein des zu Ordnenden: (die Welt fiele in Trümmern auseinander, d. h. sie wäre nicht diese Welt, — ohne ewig zusammenordnendes, — schaffend-erhaltendes Bewußtsein.) So gewiß sie selbst also, so gewiß ihr Schöpfergeist, weil in jenem Begriffe, entfaltet, auch dieser liegt, und so wird Gottes Wesen recht eigentlich gefunden und erfahren in dem Wesen der Welt. Aber wir erkennen Gott damit nicht *an sich*, sondern wir lesen seinen Geist in seinen Werken, gleichwie in einem Spiegel. Deßhalb ist alle Wissenschaft, wenn sie ihre

Bedeutung recht versteht, lediglich die Erfahrung der Thaten Gottes, der von seinem Verstande und Willen in der Welt niedergelegten und offenbarten Ordnung. So bleibt auch die Erkenntniß Gottes nicht bei dem leeren und einfachen Gedanken seines Geistes stehen, wie ihn die Philosophie hier aufstellt; sondern Alles, was wahrhaft ist, und wahrhaft erkannt wird, ist nur ein Theil und eine Erweiterung der Gotteserkenntniß; er ist, wie der einzige Grund alles Daseins, so auch der einzige Inhalt alles Erkennens. *)

Von hier aus läßt sich nun das Charakteristische unserer Weltansicht leicht übersehen. — Gott kann nur in Ebenbildlichem sich offenbaren; im Geiste hat er die ganze Welt erschaffen. Wie nämlich die kosmischen Kräfte nur sind als die Grundlage des Organischen, wie wir behaupten können, daß in der Blüthe die ganze Pflanze wahrhaft existirt und alles Andere nur die Voraussetzung dafür ist; so ist auch die Geisterwelt allein die eigentliche Schöpfung. Nur der Selbstgenuß, das Selbstgefühl des Daseins ist wahrhaft Dasein. Die Körperlichkeit des Geistes ist aber gleichfalls nichts ihm Fremdes oder Heterogenes: sie ist nur die Verwirklichung, (räumliche) Entfaltung seiner Einheit, des Seelischen, gleich wie wir auch in Gott seine Entfaltung in die Unendlichkeit von seiner (geistigen) Einheit zu unterscheiden, nicht aber zu trennen haben. Der Gegensatz zwischen Geist und Leib-

*) Man vergleiche damit die neue Lehre Schelling's nach der Exposition von Stahl, S. 118. ff.

lichem ist hier bis auf die Wurzel ausgetilgt: alles Wirkliche ist ein räumliches, wie dauerndes (zeitliches): die Wirklichkeit des Geistes ist nur sein Räumlichsein oder seine Existenz als Körper, und so wie es keine unorganische (unbeseelte) Materie gibt, so gibt es auch keinen unräumlichen (körperlosen) Geist: — eine Behauptung, die sich indeß in ihrer Bedeutung und in ihrem folgenreichen Zusammenhange erst durch unserer Theorie von Zeit und Raum ganz verstehen läßt. *) — Die verschiedenen Abstufungen des Seelischen (der Einheit organischer Theile) ist aber darin gegeben, in welchem Maaße ihm seine leibliche Verwirklichung durchsichtig ist; und so steigt die Wesenleiter empor von dem dumpfen Selbstgefühle der niedersten Organisationen bis zur absoluten Selbstdurchsichtigkeit. Aber Gottes Geist liegt aufserhalb dieses ganzen Umkreises wie aller Vergleichung; er ist das Selbstbewußtsein seiner Unendlichkeit, die geistige Allgegenwart, während jeder kreatürliche an irgend eine Begränzung gebunden ist. Der Mensch dagegen steht in der Mitte jener Organisationen; er ist sich nur halbdurchsichtig, ja diese Selbstdurchdringung schwankt nach verschiedenen Zuständen auf und ab; und schon dies allein beweist, daß er nicht die höchste Gestalt der kreatürlichgeistigen Verwirklichungen ist, sondern eine der niedersten. Ueberhaupt kündigt er sich an als ein ahnungsvolles, unvollendetes Dasein. Ohne Zweifel ist er in seinem unmittelbaren Zustande (d. h. in seiner Selbstgegebenheit zur ganzen Breite der Natur

*) Vrgl. dazu im Folgenden S. 111—12.

und der Geschichte) das unglücklichste der sichtbaren Geschöpfe; aber eben weil er dies Unglück zu fühlen vermag, wie es ja nur in seinem Gefühle liegt, — ist er das geadeltste und erhabenste derselben, indem das verborgene Maaß, mit welches er sich und seinen Zustand richtend vergleicht, ihm ein vollendeteres Dasein als das ihm gemäße hinstellt. — Könnten wir aber nur einen Blick thun in die innere Fülle und Unendlichkeit des Geisteslebens, an dessen unterster Schwelle der Mensch steht, wie das Zoophyt an der untersten der organischen Welt, so würde, was uns als Masse umgebend beengt und bedrückt, dagegen in Nichts verschwinden.

Wie scheidet sich aber der kreatürliche Geist vom Urgeiste und wie sind beide dennoch Eins, — oder, was mit dieser Frage zusammenfällt: wie verhält sich die menschliche Freiheit zu Gott? Was alle Kreatur vom Schöpfer auf unendliche Weise scheidet; ist, daß sie ihre Lebensbedingung nicht in ihrer Gewalt hat: sie ist gesetzt, und vermag sich nur aus dieser Setzung und den dadurch ihr gegebenen äußern und innern Lebensbedingungen zu entwickeln, aber sich selbst aus ihnen zu entwickeln, und damit ist sie dennoch wahrhaft frei zu nennen. Sie sind doppelter Art: a) äußere, indem der Geist in diesen Zeitverhältnissen gezeugt, mit diesen historischen Vorbedingungen zur Wirklichkeit kommt: b) innere, indem seine Anlage, — seine Mitgabe von Vollkommenheiten und Kräften, — nicht eine selbstgegebene, sondern Gottverliehene ist. Darin liegt die unzerreißbare Einheit aller Kreatur

mit Gott; durch dieses Medium bleiben sie bei aller Freiheitsentwicklung schlechthin *in ihm*, weil ihre Kräfte nur verliehene sind. *Seligkeit* und Vollendung ist das ungehemmte Hervortreten dieser innern Anlage, Einheit des Freiheitslebens mit Gott. Alle Unseligkeit, alles Unglück besteht dagegen in innerer oder äußerer Hemmung dieses harmonischen Lebensflusses; die *innere* ist das Böse, welches nicht bloß in einzelnen Lastern und Verwilderungen der Sinnlichkeit zu suchen ist, sondern in einer Verstrickung und Verhärtung des Willens zum Eigenwillen, der nun freilich nicht dies abstrakte Sichwollen bleibt, sondern in irgend einer Art des verkehrten *Selbstgenusses* sich fixiren wird. Aber die wildeste Scheinempörung vermag ihn nicht loszureißen von Gott, und es ist nur Täuschung, wenn man den Bösen als außer Gott gefallen wähnt, oder Gott ferne von ihm. So wenig wie er selbst nämlich *in* sich oder *außer* sich die göttliche Ordnung wahrhaft zu stören vermag, die er vielmehr in dem Mißbrauch seiner Kräfte fortwährend als Pein und Gericht gegen sich empfindet; so gleicht sein Zustand überhaupt dem einer geistigen Selbstverzauberung; er hat *sich* losgerissen, ohne getrennt zu sein, wie der Blinde oder Taube mitten in der Welt des Lichtes und den Strömen des Wohllautes unberührt von ihnen dasteht. Dennoch gibt es ein wahrhaft Böses wie Gutes, weil nicht bloße Scheinfreiheit, sondern eigentliche Freiheit, *Selbstentwicklung* jedes Geistes aus seiner göttlichen Anlage besteht.

So zeigt sich die Offenbarung Gottes, als der eigentliche Inhalt alles Erkennens, wesentlich doppelter

Art: 1) in der Natur, 2) in dem Menschen, nach seiner göttlichen Anlage, welche am Einzelnen als innere Stimme, Gewissen, guter Genius, Genialität u. s. w. hervortritt, und deren allseitige Entfaltung in Freiheit und Bewußtsein der menschliche Inhalt der Geschichte ist. In beiden Offenbarungen bleibt Gott indeß nur in der Kategorie des Weltschöpfers und Erhalters. — Indem aber der göttliche Geist die kreatürlichen Geister als freie sich gegenüber hat; er also nicht bloß durch sie hindurchwirkt und sich offenbart, sondern auch an sie sich offenbaren kann, so läßt dies ein drittes Verhältniß zu, das einer besondern Verkündigung seines Willens an den Menschen, einer göttlichen Erziehung und Leitung desselben durch seine Freiheit hindurch. — Hierüber kann jedoch nur die Erfahrung, das Faktum entscheiden. In der Geschichte muß das Zeugniß dieser göttlichen Verkündigung, des Verkehres des Menschen mit Gott niedergelegt sein, und wie dies Verhältniß die Voraussetzung aller geoffenbarten Religion ist, so bildet sein Gehalt und seine Entwicklung das göttliche Element in der Geschichte. Aber erst hier ist Gott am höchsten erkannt, nicht bloß als Schöpfer und Erhalter, sondern als Leiter und Erzieher des Menschengeistes. Erst in dieser dritten Offenbarung verkündet er sich nicht mehr bloß als absoluten Geist, als unendliche Vernunft und Willen, sondern als das, was wir nicht anders denn Liebe und Gnade nennen können. Die Philosophie bedurfte der höchsten Durchbildung ihres Begriffes vom Absoluten, und damit des Abstreifens aller Abstraktion, um bis zu diesem

Gedanken sich emporzuentwickeln. Dennoch bleibt es in ihr möglicher Gedanke, ein Unwirkliches wie Unwirksames, wenn nicht die Geschichte, die Thatsache selbst Zeugniß gibt von dieser Offenbarung. Und so kehrt auch hier die Philosophie vollkommen einträchtig zur Erfahrung zurück: erst zusammen und in ihrer wechselseitigen Ergänzung bilden sie die lebendige, in sich Eine und klare, damit aber unendlich sich ausbreitende und bereichernde Erkenntniß.

Diese Sätze mögen dem Kenner das Ziel und den Geist unseres Philosophirens bezeichnen, zur Vergleichung mit den andern Bestrebungen der Zeitphilosophie. Aber sie wollen sich nicht polemisch aufdrängen, sondern dem verwandten Bedürfniß entgegenkommen, so wie überhaupt in ihnen nicht der scholastische Kampf- und Werbeplatz einer abgegränzten Schule, sondern das Fruchtfeld unendlicher Forschung innerhalb einer gemeinsamen Grundansicht eröffnet wird. Vor Allem nämlich ist uns daran gelegen, die deutsche Spekulation einerseits von dem Erstarren in abstraktem Formalismus, andererseits von dem Verschwimmen in einer dumpfen Gefühlsmystik zur ewig frischen Wirklichkeit, nach der festen Basis besonnen sich verstehender und auf das Wesen des Erkennens gegründeter Wissenschaft, zurückzuleiten. Eben deßhalb sollen aber unsere eigene Forschungen und Versuche, jetzt wie künftig, gleich einer Hyperbel in die Unendlichkeit hinausweisen, nicht aber wie die lieben Systematiker immer begehren, in der Umgränzung ihrer Paragraphen alle Wahrheit und Weisheit fein zusammen haben.

Wissenschaftliche Uebersicht.

Einleitung: (S. 3—25.) Charakter der gegenwärtigen philosophischen Epoche, ihre äußerlichen Gebrechen und die Hülfsmittel dagegen. — Die entgegengesetzten Systeme sind nur das Eine System der Philosophie, mehr oder weniger entwickelt (S. 16.), und jede zeitlich hervortretende Erscheinung hat darnach ihr Recht, wie ihre Bedeutung zu erweisen. (S. 19.) — Daraus Aufgabe dieser Schrift: kritische Einleitung in das eigene System zu sein.

§. 1—5. Ableitung der Hauptstandpunkte der Philosophie.

I. Die objektive Richtung: a) die konstruirende und dialektische. — Schelling's Lehre. (§. 6.) Nach der Seite der Naturphilosophie Oken und Steffens. (§. 7. 8.) — Hegel, in seinem Verhältniß zu Spinoza, Fichte, Schelling. Charakteristik und Kritik seiner Lehre (§. 9—26.) Seine Schule, (§. 27. 28.) — In J. J. Wagner, (§. 29.) Solger, (§. 30.) Daumer, (§. 31.) Blasche, (§. 32.) derselbe abstrakt formelle Standpunkt Hegel's, ohne dessen dialektische Vollendung. — Derselbe zuerst durchbrochen in Schelling's neuer Lehre, (charakterisirt nach Stahl's Rechtsphilosophie §. 33.34.) und, vom Hegel'schen Standpunkte aus, in Chr. H. Weiße's System (§. 35.)

b) Die mystische. — Ergänzung des spekulativen Formalismus durch die Gemüthstiefe und Lebendigkeit derselben. — Daraus ihre polemische Wichtigkeit gegen die Zeitphilosophie (§. 36. 37.) — Allgemeine Charakteristik ihrer Lehre und das Verhältniß derselben zur spekulativen Philosophie (§. 38—40.) — Ihre einzelnen Richtungen, durch besondere Hervorhebung des spekulativen oder traditionellen, oder gemüthlichen oder naturphilosophischen wie psychologischen Princips in Bader, Günther, Fr. Schlegel; — Görres, Windischmann, Molitor; — St. Martin, Schubert, Fr. Meier; — Steffens, Heinroth. Nähere Charakteristik von Bader und Günther, nach dem vorwaltend spekulativen Interesse in ihnen. (§. 41—43.)

II. Die subjektive Richtung: (die reflektirende Philosophie.)

Ihr allgemeines Verhältniß zu den beiden vorhergehenden Standpunkten (§. 44.) Erste Idee einer wissenschaftlichen Gesammtvermittlung derselben: Dialektik und Selbstzerstörung des Princips der Reflexion (§. 45. 47.) Mögliche Formen der Subjektivitätsphilosophie: Kant, ergänzt durch Jacobi; aber äußerlich nicht ganz aufgehobener Zwiespalt (§. 48—49.) Versuchte Vermittlung beider durch Fries: Kritik seiner Philosophie (§. 50—51.) Der darin zurückbleibende Wi-

derspruch durch Fr. Bouterweck zum Bewußtsein gebracht; dessen ältere Apodiktik und spätere Umgestaltung seiner Lehre (in der „Religion der Vernunft:" §. 55.) — Alternative zwischen absolutem Zweifel, Abläugnung aller objektiven Wahrheit (Schulz-Aenesidemus; vergl. §. 87. S. 299.) oder absolutem Glauben, als letztes Resultat auf diesem Standpunkte (§. 56.) Verbindung des letztern mit Mystik und den Elementen des positiven Christenthums in Eschenmayer. (§. 57.)

III. Die Versuche zur Vermittlung.

Allgemeine Bedeutung derselben für den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Ausbildung. — Von J. E. von Berger („Grundzüge der Wissenschaft") der objektiv-konstruirende Standpunkt zuerst durchbrochen durch die Anforderung, denselben durch eine Theorie des Bewußtseins zu begründen und einzuführen. (§. 58.) Gleiche Grundansicht über die Behandlung der Wissenschaft bei Th. August Suabedissen (§. 59.) und J. Hillebrand (§. 60.) Grundzüge unserer eigenen, das System der Philosophie einleitenden Theorie des Erkennens (§. 61. 64.), einleitend die Charakteristik von Troxler's Lehre (als Anthroposophie: §. 65.) Gesammtarchitektonik der Wissenschaft richtig bezeichnet von E. Chr. Krause. (§. 66.)

Eine gänzlich abweichende Richtung verfolgt Herbart, in der Grundansicht vom Wesen der Philosophie, wie in Behandlung ihrer Aufgaben. Widersprüche in der Erfahrung: Methode der Beziehungen (§. 74. 75.) Aufweisung der dialektischen Einseitigkeit, aus welcher diese Widersprüche hervorgehen: Lösung derselben und Kritik seines Systems nach den Hauptsätzen seiner Metaphysik und Psychologie. (§. 76—85.) — Rückleitung vom abstrakten, aber spekulativen Standpunkte Herbarts zur allgemein menschlichen Denkweise in Ohlers Versuch eines Idealrealismus. (§. 86.)

Orientirende Zusammenfassung aller bisher nachgewiesenen einzelnen Elemente der spekulativen Wahrheit, als Einleitung für das künftige System der Philosophie, und Schluß. (§. 87.)

Sinnstörende Druckfehler.

Seite	5	Zeile	5	von Oben	statt nur lies nun.
"	11	"	14	" "	" höchster l. höchstens.
"	18	"	13	" "	" desselben l. derselben.
"	47	"	3	" "	" derselben l. darstellen.
"	118	"	3	" Unten	" Berührung l. Bewährung.
"	153	"	5	" "	" einen l. einem.

Über

Gegensatz, Wendepunkt und Ziel

heutiger Philosophie.

Erster kritischer Theil.

Ueber Nichts hört man zu unserer Zeit häufiger klagen, als über die beständigen Täuschungen, die uns das Leben bereite: wie das Größte ohne Wirkung vorübergehe, und die reichsten, ahnungsvollsten Begebenheiten, verglichen mit ihrem Erfolge, vor sich selbst beinah zum Spott werden.

Gewohnt indeß, solchen Mängeln wie einem unvermeidlichen Verhängnisse unthätig zuzusehen, glauben wir oft, auch in der Wissenschaft diese Klagen in gleichem Sinne wiederholen zu dürfen, ohne zu bedenken, daß in diesem Falle das Geschick eigentlich in unsere Hände gelegt ist. Hier sollen wir nicht Zuschauer, sondern Mitfördernde sein, und aus jedem Bekenntniß solcher Täuschung erwächst uns vielmehr der Vorwurf, es dabei gelassen zu haben, während es gegolten hätte, dem drohenden Verfall durch verdoppelte Kraft sich entgegenzusetzen.

Und doch können wir auch in der Wissenschaft, namentlich in der Philosophie, oft genug dies Wechselspiel der getäuschten Hoffnung, der Ueberspannung wie Erschlaffung beobachten. Gewöhnlich nimmt ein einzelner Mann, eine particuläre Ansicht alle Aufmerksamkeit in Anspruch: durch ihn glaubt man endlich Alles entschieden und erreicht, was seit Jahrtausenden nur gesucht wurde, und nicht gering ist dabei der Eifer und die Zuversicht seiner Bekenner. Es heißt dann: er hat eine Schule gestiftet! — Aber plötzlich trübt sich dies willkommene Einverständniß: der erste Eindruck schwindet eben so rasch, als man sich

ihm hingab; und man glaubt dann etwas Großes gesagt zu haben, wenn man gesteht, daß man abermals sich getäuscht finde! Dennoch ist oft der Irrthum dieses Verschmähens nicht geringer, als der frühere einer unbedingten Hingebung. Gerade solche Momente vorübergehender Blendung oder Desorientirung bedürfen der schärfsten Wachsamkeit, des gründlichsten Eindringens. Was der leichterregte Eifer im ersten Anlaufe errungen zu haben glaubt, was er dann eben so leichtherzig fahren läßt, darin ist oft der langsam vorbereitete, aber sichere Fortschritt der gesammten Wissenschaft niedergelegt. Ein hohler, unbestimmter Enthusiasmus ist aber eben so wenig nütze, dies herauszufinden, als allgemeine Protestationen oder Scheltworte. Beide sind nur entgegengesetzt sich aussprechende Zeichen derselben Aeußerlichkeit oder Gleichgültigkeit für die Sache selbst. Und dennoch was sind die gewöhnlichen Kritiken anders, als solches Beifallgeben oder Verwerfen nach Farbe und Partei: aber selbst die gründlichen, parteilosen vermehren nur noch diese Verwirrung, indem sie entweder bloß berichtend Meinung an Meinung häufen, oder billigend wie tadelnd bloß Behauptung gegen Behauptung stellen, nirgends aber dabei von einem gemeinsam orientirenden Standpunkt ausgehen.

Achtet man daher in Sachen der Philosophie auf das, was man öffentliche Meinung nennt: so läßt sich von jenem unbedingten Enthusiasmus für dieselbe freilich immer weniger spüren. Vielmehr scheint es gegenwärtig mit ihr zu jener Enttäuschung oder gänzlichen Nichtbeachtung gekommen zu sein, welche als die nothwendige Gegenseite jeder Aufregung im wandelbaren Spiel der öffentlichen Meinung nicht auszubleiben pflegt. Und traut man dem äußern Anscheine, man sollte meinen: mit Recht! Denn wahrlich!

ihre Koryphäen selbst sorgen dafür, jede Illusion von sich zu verscheuchen, und in jeder Art dem Haufen sich gleichzustellen durch Unduldsamkeit und Anmaßung, durch gaukleriſches Ausbeuten aller kleinen litterariſchen Vortheile. Und man ſcheint nur wirklich enttäuſcht! Keine Philoſophie verleitet mehr zu großen Erwartungen, weil ſie nirgends ſolche erregt, außer bei einigen jungen Parteigängern, die ſich gerade das Abſtruſe oder Zufällige ihrer äußern Form zur Nachahmung wählen, um ſo noch vollends durch Uebertreibung und Affektation den Stempel des Lächerlichen ihr aufzudrücken, und ſelbſt die gute und tüchtige Sache faſt unheilbar zu entſtellen.

Ueberblickt man endlich unſere philoſophiſche Litteratur im Ganzen, ſo zeigt ſich hier derſelbe Charakter, wie in den andern Zweigen unſeres geſammten Schriftweſens. Jeder ausgeſtreuter Same ſchießt augenblicklich ins Kraut, Alles vervielfältigt ſich in leeren Wiederholungen oder weſenloſen Gegenſätzen, und ſo ſieht man hier Nichts als vereinzelte Richtungen, ein verworrenes Treiben ohne Wechſelverſtändniß und Zuſammenhang, und ſelbſt der heftigere Kampf ſcheint nur deßhalb verſtummt, weil man den Andern nicht einmal ſoviel achtet, um ſeine Anſicht einer gründlichen Kunde werth zu halten.

Damit hängt noch ein anderes Uebel zuſammen, welches nicht minder die Folge jener Zerſplitterung unſerer Litteratur iſt, die eine jede originale Erſcheinung in unendlichen Nachahmungen und Variationen bis zum Abſurden verzerrt. Kaum hat ſich nämlich eine Schule mit einigem Nachdruck hervorgethan, ſo ſtellen die Anhänger ſich ein, um durch Wiederholen, Bearbeiten, Anpreiſen jedes Wort ihres Meiſters wie ein tauſendfaches Echo zu vervielfältigen. Dabei wird förmlich eine Verwaltung organiſirt, um

sich auch nach Außen hin die Gewalt zu sichern; man eröffnet einen Feldzug gegen die Andersdenkenden, errichtet Zeitschriften, unter sich als eine Anstalt wechselseitiger Lobversicherung, für die Andere zum Hohn oder zum Schrecken; und jeder Arroganz und Nichtigkeit wird Vorschub geleistet, wenn sie nur in den bekannten Farben der Partei erscheint. — Aber auch dies geht bald vorüber; denn nun kommen vollends die Aenderer und Umarbeiter, für die es hinreicht, innerhalb der neueröffneten Grundansicht irgend einen besondern Standpunkt sich auszubilden, welchen sie nun, wie wenn es wirklich etwas durchaus Neues wäre, sofort auf das Breiteste ausführen. Solche Modifikationen der Kantischen, Jacobischen, Schellingschen Lehren haben wir fast in unzählbaren Uebergängen und Schattirungen; und auch an der Hegelschen Schule beginnen sie schon deutlich hervorzubrechen. Kommt nun noch dazu, daß bei den meisten dieser philosophischen Produkte trotz ihrer vornehmen Gespreiztheit die innere Leere und Unsicherheit nur allzu deutlich hindurchblickt; so gibt dies Alles unserer philosophischen Litteratur den Eindruck eines so beschränkten Treibens und einer so unerfreulichen Verwirrung, daß in der That die Schuld des übeln Rufes, in dem die Philosophen stehen, großen Theils mit Recht auf sie zurückfällt.

Doch verschweigen wir auch nicht die erfreulichere Seite der Sache. Es wäre ungerecht zu verkennen, wie es gerade jetzt an tüchtigen und originalen Leistungen im Gebiete wissenschaftlicher Philosophie nicht fehlt. Mehr als je empfindet man das Bedürfniß der strengen Methode, der Klarheit von Anfang und bis auf den Grund; und in der That besitzen wir mannigfache Proben, ja Meisterstücke solcher methodischen Behandlung; auch ist nicht zu läugnen,

daß ein gemeinsamer Horizont wissenschaftlicher Grundsätze erreicht worden, daß gewisse lebendigere Ideen eine Art von Gemeingut geworden sind. Zugleich hat man den einzelnen Theilen der Philosophie, besonders der Logik, Psychologie und Aesthetik, die gründlichsten Untersuchungen zugewandt, und alle Zweige ihrer Geschichte werden mit einem Fleiße und einer Selbstentäußerung bearbeitet, wie wohl nur der Deutsche ihrer fähig ist. — Dennoch, überblickt man den Ertrag so angestrengter Leistungen, — man findet ihn kaum. Alles zersplittert sich in isolirtem, ja feindlichem Streben; und jene Bemühungen, wie die Männer selbst finden weder Anerkennung noch Wirksamkeit, sobald sie sich außerhalb der herrschenden Schule bewegen. —

Aber grade Dies, wie wesentlich auch es erscheine, ist doch nur äußerliche Zuthat, zufälliger Schein, ausgegossen um den festen und bleibenden Kern. Die Zeiten äußern Glanzes und herrschender Verbreitung sind für die Philosophie wie für die Religion gerade die trügerischen und unlautern: beide müssen sich lossagen von dem prunkenden Cerimonialdienst ihrer Bekenner, und nur gelten lassen ihre stillen Pfleger im Geist und in der Wahrheit! Aber wie es Maulchristen gibt, so nicht weniger auch Maulphilosophen. Beide sind gerade die lautesten und zahlreichsten, und gleichwie sie nur Gebete oder Formeln plappern können, eben also verlangen sie es auch von den Andern, um sie in's christliche oder philosophische Paradies zu fördern — ängstlicher besorgt, wie alle Scheinmenschen, um fremde Seligkeit, als um die eigene.

Doch auch damit kann es zur Stunde anders werden, wenn sich bei Philosophen wie Publikum ein besseres Urtheil bildet über das Verhältniß der Spekulation zum wirklichen Leben und zur gewöhnlichen Bildung. Das eigent-

lich Spekulative kann nie populär oder gemeinfaßlich werden, und ohne seine Schuld wie trotz allem Bemühen wird es immer den geistig Profanen ein Mysterium bleiben. Nichts ist deßhalb ungeeigneter, zum Unterscheidungszeichen einer Partei zu dienen, als eine spekulative Ansicht; denn nicht sie ist es, die darin erscheint, sondern irgend ein untergeschobener täuschender Wechselbalg. Die wahrhaft Verstehenden fassen sie, wie alles lebendig Ergriffene, auf eine durchaus individuelle Weise; sie wird in ihnen der Keim zu neuer, eigener Fortgestaltung. Für die Andern aber, und gerade für ihre unbedingtesten Anhänger und Bewunderer, selbst wenn sie nur in ihren Formeln und Wendungen zu reden vermöchten, ist sie in Wahrheit gar nicht vorhanden. Die todte Schlacke, die abgestreifte Hülle ist ihnen geblieben, mit denen sie wie die Kinder an eitler Verkleidung sich ergötzen.

Wozu nun also bei den Philosophen selbst das Streben nach äußerm Anhang, wozu all die kleinlichen Künste der Parteimacherei, die Reizbarkeit für zufälliges Lob oder unvermeidliches Misverständniß, da sie doch einsehen müssen, daß alles Dies ihre Sache nicht im Geringsten berührt? Warum will aber auch von der andern Seite ein Jeder mitsprechen über solche Dinge, als ob hier der bequemste Tummelplatz eröffnet wäre, um allerlei kleine Vortheile sich zu erkämpfen? — Und hiermit sind die beiden Grundgebrechen bezeichnet, welche die Philosophie unter uns so in Verfall und Nichtachtung gebracht: theils die Schuld der Meister selbst, nach äußerer Verbreitung zu trachten, und so sich abhängig zu machen vom wandelbaren Urtheil der Menge; theils aber auch das Herandrängen Unberufener, die vorlaute Einmischung litterarischer Parteigänger, denen jede fremde Entdeckung ein Fund zu sein scheint, welchen sie eilen, für eigene Rechnung auszubeuten.

So ist kein Vorurtheil unbegründeter, als die Bedeutung eines Systemes nach der Zahl seiner Anhänger, nach Aufsehen und äußerm Einfluß zu schätzen. Denn gerade darin liegt seine zeitliche, zufällige Seite, darin sicherlich auch die Gefahr, die ihm droht durch Misbrauch und Misverstand. Anhänger zählen nicht in der Fortentwickelung der Wissenschaft; höchstens können diese sie hindern, und erst seit es keine Kantianer mehr giebt, hat Kant's Philosophie ihre zeitliche Bedeutung abgestreift und ihre ewige erhalten. — Und Wer sagt Euch denn ferner, daß eine Philosophie der breiten Ausspinnung und allseitigen Anwendung bedarf, um ihren Werth zu erhärten, daß sie überhaupt praktisch und umgestaltend sich in's Leben drängen müsse? Ihre geisterfrischende, allgemein pädagogische Wirkung bleibt ohnehin nicht aus, — ist sie selbst nur rechter Art, — die aber Nichts damit gemein hat, ob man in ihren Wendungen spreche, oder ihre zufälligen Schlagwörter sich angeeignet habe. Eben so würde die heitere, milde, von den Banden der Zeit befreiende Gesinnung, zu welcher ihr tieferes Studium von selber bildet, auch als stillanregendes Beispiel weit besser wirken, wenn die Philosophen, gleich der Martha, sich nicht so viel unnöthige Weltsorge machten, wobei sie sich zudem oft nicht am geschicktesten benehmen, und einmal hineingerissen in den Wirbel endlos sich verwickelnder Zeitbedingnisse, selbst nicht selten die Fassung eines klaren Darüberstehens verlieren. Für Umgestalten der Welt gibt es schon lange kräftigere und sichrere Hebel: zu dieser allfertigen Brauchbarkeit muß es dem Philosophen sogar an Muße gebrechen, und fürwahr, der klare, tiefgeborene Quell seines Innern ist zu edel, um das Mühlenwerk des äußern Weltgetriebes zu bewegen. Hat man je wohl dem Dichter, dem verwandtesten an Geisteörichtung,

ähnliche Zumuthungen gemacht, damit er das Recht der Existenz sich erwerbe?

So ist es nach rechter Beurtheilung vielmehr sogar der höchste Gewinn für eine Philosophie, wenn sie äußerlich gleich unbeachtet von andringenden Bewunderern wie Gegnern, ihre Bahn vollendet. — Jenes Aufsehen kann daher der rechtgesinnte Forscher nie wünschen, noch weniger suchen, der, eben weil er die Welt und ihre Meinung *tiefer* kennen muß, als *diese sich selbst*, ihr am Wenigsten seine höchste Angelegenheit wird Preis geben wollen. Wenn er selbst aber unumwunden verschmäht, sich auf ihren Schultern im Triumphe von dannen tragen zu lassen, so wird sie schon freiwillig abstehen von ihm, um Andern nachzuziehen, die es verdienen und lieben, ihre Götze zu sein.

Nachdem wir so einige der gewöhnlichsten Vorurtheile abgewiesen, dürfen wir, ohne Misverstand zu befürchten, die Aufgabe gegenwärtiger Schrift näher bezeichnen. Wenn wir nämlich als ihren Zweck angeben, *ein neues System der Philosophie* anzukündigen, und durch kritische Entwickelung auf die Grundidee desselben hinzuleiten; so wird man dem Vorigen zufolge uns nicht mehr die gewöhnlichen Prätensionen dabei zutrauen. Wir wollen durch dasselbe keineswegs eine *neue Schule* stiften, wenn wir es auch könnten wider eigenes Erwarten. Keine Anhänger suchen wir, keine Revolution in der Philosophie soll davon ausgehen; denn sie ist nicht nöthig, und es ziemt kein Sprung in solchen Untersuchungen, weil er immer eine *Lücke* übrig läßt, — sondern nur stätiges

Fortschreiten nach den vorausgegebenen Bedingungen der Erkenntniß. Weil aber sich unser System aus der Combination der vorhergehenden nothwendig ergiebt, — und gegenwärtige Schrift ist bestimmt, diesen Beweis zu führen — so halten wir dasselbe für das einzig mögliche und gültige in gegenwärtiger Zeit, und denken von diesen Ansprüchen bis zum Beweise des Gegentheils oder bis zum Hervortreten einer übertreffenden Philosophie Nichts nachzugeben: — aber freilich nach Stimmenmehrheit kann darüber nicht entschieden werden. Denn diese Mehrheit eben hat sich nothwendig irgend einer rückwärtsliegenden Gestalt der Spekulation bereits hingegeben; sie ist schon entschieden; und schon gemachte Männer, besonders unter den Philosophen, über ihren eignen Umkreis hinaus mit sich fortzuziehen, wird nur in einzelnen Fällen gelingen. So erwartet diese Lehre mehr bei der sich bildenden philosophischen Generation einige Einwirkung, nicht um sich daraus einen nachsprechenden Anhang zusammenzulesen, — ein überflüssiger Blätterschmuck, höchster zur Zierde für die eigene Stirn, sondern weit besser um Mitphilosophirende und Weiterfördernde daraus zu gewinnen. Ich denke, wenn eine tüchtige Idee durch einen Einzigen kräftig ausgesprochen wird, so genügt es! In der Geisterwelt braucht nicht Jegliches wie in der Natur, sich in endlosen Exemplaren Desselbigen auszuprägen, und da ohnehin ja Alle eigene Originalität anstreben, warum suchen sie nicht die wahre Quelle derselben in sich zu entwickeln? Bedenken wir ferner, daß eines einzelnen Mannes ganzes Leben und kräftigstes Lebenswirken, auch in der Philosophie, meist darin besteht, sie um einen einzigen Schritt vorwärts zu bringen, Eine Idee vollständig zum Bewußtsein zu fördern; so wird man diese ohnehin schon langsame Entwickelung

nicht noch hemmen wollen durch das unnütze Gefolge mitlaufender Anhänger! Deßhalb werden diese verbeten, so wie die leeren Widersacher, dagegen wir die eigentliche Debatte — System gegen System, Standpunkt gegen Standpunkt abzuwägen, so früh als möglich hervorzurufen wünschen.

— „So aber redest Du gegen Deinen eignen Vortheil, indem Du die etwa Wohlwollenden zurückweisest, und Deine Gegner doppelt reizest zum Widerspruch. Noch mehr aber muß es schon ein übles Vorurtheil gegen eine neue Philosophie erregen, wenn sie selbst die Erklärung an der Stirn trägt, sie traue die Kraft sich nicht zu, durch allen Widerstand hindurchzudringen, und über ihre Gegner zu triumphiren." —

So sehr wir erkenntlich sind für solche schon laut gewordenen Warnungen, so möchte doch die bloße Bezeugung eigener Zuversicht, und wäre sie die überschwänglichste, über den äußern Erfolg wenig entscheiden. Vielmehr gehört dies zu den längstverbrauchten Kunstmitteln, die öffentliche Meinung wie im Sturm zu erobern, und besser schweigt man jetzt ganz über seine persönlichen Hoffnungen. Uns kam es hier vielmehr auf den allgemeinen Zweck an, die rechte Einsicht zu verbreiten von dem Verhältnisse der Philosophie zur Bildung überhaupt. Indem unsere philosophische Ansicht nämlich zugleich darauf ausgeht, den Widerstreit der Systeme, wie ihn die Geschichte der Philosophie äußerlich darbietet, vollkommen zu deuten und auszugleichen, wie überhaupt die Spekulation mit ihrer Geschichte in ein tieferes Verhältniß gegenseitiger Bedingung zu versetzen, als bisher geschah: so ist sie doppelt befugt wie genöthigt, jene Vorurtheile an ihrer Schwelle zurückzuweisen, welche sogar ihr rechtes Verständniß gefährden würden.

Dennoch hat jede philosophische Darstellung bewußtlos oder mit Bewußtsein die Aufgabe, — ihre Leser zum Verstehen zu zwingen, d. h., für jetzt sie wenigstens zu ihren Anhängern zu machen; und auch wir bekennen, den gleichen Zweck zu haben, indem wir durch unsere gegenwärtige und durch die früheren kritischen Arbeiten einzig beabsichtigen, auf den Standpunkt unserer Philosophie als auf den zunächst nothwendigen hinzudrängen. Aber je mehr wir überzeugt sind, daß man endlich einmal — ob mit uns oder unter späterer Leitung — diesen Weg wird einschlagen müssen, um aus den verwickelten Thalkrümmen der gegenwärtigen spekulativen Irrnisse herauszugelangen: desto weniger können wir die Entscheidung darüber vom zufällig äußern Erfolge abhängig machen, wiewohl wir auch darüber keineswegs hoffnungslos oder unzufrieden zu sein Ursache haben. Vielmehr bezeugt der Verfasser mit dankbarer Anerkennung, daß ihm auf seiner bisherigen Laufbahn Aufmerksamkeit und Theilnahme im rechten Sinne schon vielfach entgegengekommen sind.

Unsere Philosophie demnach — wenn es erlaubt ist, bei Allgemeingültigem individuelle Bezeichnungen einzumischen,— unsere Philosophie kündigt sich an als das Resultat, und deßhalb zugleich als die Vermittlung der bisher isolirt durchbildeten, damit aber entgegengesetzten Standpunkte der Spekulation. In der doppelten Nachweisung also — einmal jenes Gegensatzes in seiner vollen Bedeutung und Rechtmäßigkeit, sodann aber auch der zugleich darin enthaltenen Ausgleichung, desselben liegt der Beweis für die Nothwendigkeit ihrer eigenen Existenz, wie die Bezeichnung ihrer Aufgabe. — Sie

kann nur durch die ihr vorhergehenden Philosophien sich einleiten, — ein Versuch, den gegenwärtige Schrift zu erfüllen hat: — aber aus der Kritik derselben erhebt sie sich selbst, d. h., was dort in einzelnen widerstreitenden Systemen erschien, wird hier Theil einer umfassendern Combination, wesentliches Moment im Ganzen eines weitern wissenschaftlichen Zusammenhanges. Die mancherlei Philosophien, wie sie bisher vereinzelt erschienen, kehren darin wieder, aber nicht eigentlich widerlegt, oder abgewiesen, vielmehr in ihrer ewigen Bedeutung festgestellt als nothwendige Standpunkte des philosophirenden Geistes.

Und so ist eine solche Kritik oder Geschichte der Philosophie selbst kein äußerliches und zufälliges Thun, sondern eine nothwendige Leistung der Spekulation selbst, die sich aus ihrem isolirenden Verflachen darin wieder zusammenfaßt und das Vereinzelte zu einem neuen Ganzen und zu höheren Combinationen erhebt. Irgendwo muß das Gesammtresultat des bisherigen Philosophirens ausgesprochen sein, das eigentlich nirgends zum Bewußtsein kommt, denn hier. Es ist die letzte Rechnung, welche die Philosophie mit sich abschließt, eine Epoche vollendend und damit fortschreitend zu einer neuen.

Aber auch das neue System, falls von einem solchen die Rede ist, kann nur also den Beweis seiner Nothwendigkeit führen. Aus der Einsicht in die bisherigen Mängel einseitiger Entgegensetzung erwächst ihr die eigene Aufgabe, und es rechtfertigt dadurch seine Existenz, daß es gerade für seine Zeit und in dem Zusammenhange seiner Bildung sich als ein nothwendiges geltend zu machen weiß. — Auch hier nämlich ist eine gewöhnliche Ansicht zu berichtigen, die zu mancherlei leeren Ansprüchen,

wie nicht minder zu völliger Mißkennung einzelner Systeme und ihres wahren Verhältnisses Veranlassung gegeben. — Obgleich ein eigentlicher Fortschritt in der Philosophie nur durch umfassendes Umarbeiten derselben von vorne an — durch ein neues System mit Einem Worte möglich ist: so braucht sich dies doch nicht, nach dem gewöhnlichen Mißverstande von Philosophen wie Laien, etwa darum zugleich als das noch nie gefundene Ursystem anzukündigen, bei welchem es für immer sein Bewenden haben soll, als ob in seinem Umkreise die einzige Form wie aller Inhalt der Wahrheit beschlossen wäre: — sondern gerade dadurch erhält und bewährt es das Recht der Existenz, daß es als die höchste Darstellung der Philosophie erscheint, die für jetzt möglich ist, indem es alle bisher einzeln entwickelten Seiten der Wissenschaft in sich zusammenfaßt.

Deßhalb ist aber, um sogleich auch den entgegengesetzten Irrthum zu bezeichnen, jene Urphilosophie und Urwahrheit nicht etwa nur ein leeres Ideal, nach welchem, wie nach dem Unerreichbaren, man ewig nur strebt in den einzelnen Denksystemen, in einer Annäherung, die doch immer nur außerhalb ihres Umkreises fällt; — sondern sie ist recht eigentlich das Allgegenwärtige in ihnen, das sie selbst Gestaltende. Sie stellt sich dar in der Form von Gegensätzen; aber sie selbst ist es, welche dieselben aus ihre äußerlichen Vereinzelung immer wieder zur Einheit zurückzuführen versteht. Und wie uns schon in den Gebilden der Natur diese Vielgestaltigkeit eines gemeinsamen Urtypus, diese Mannigfaltigkeit der Einheit mit Bewunderung erfüllt; so wird hier in der Sphäre des Geistes und in dem Gebiete zumal, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit sich am tiefsten durchdringen, in Spekulation

wie in Kunst — jene Mannigfaltigkeit geistiger Bildungen und Betrachtungsweisen bis zu den abweichendsten Gestalten sich steigern können, ohne daß sie darum aufhörten, das Bild der Einen Urwahrheit von immer neuen Seiten in sich auszuprägen. Vielmehr ist es das Tiefe solcher vergleichenden Betrachtungen, zu finden, wie auch nur Ein Glied aus der ewigen Verkettung der Wahrheit, wie vereinzelt es gefaßt werde, dennoch den Geist, welchen es ergriffen, mit bewältigender Ueberzeugung, ja mit Begeisterung zu erfüllen vermag; und die gesammte Geschichte der Meinungen giebt davon die merkwürdigsten Beweise. Zur spekulativen Ansicht ausgebildet, gestaltet sich ein vereinzeltes Princip in der Regel zum einseitigen Systeme, wie in Religion und Staat zu Schwärmerei und Fanatismus mancherlei Art. Aber darin gerade zeigt sich die innere Macht der Wahrheit selbst in der Entstellung noch siegreich. Das Positive und Richtige, das darin liegt, und was nur durch seine Isolirung falsch geworden, hat selbst in dieser Gestalt noch nicht seine ursprünglich überzeugende Kraft verloren; — sei es nur ein Tropfen aus der Urquell der Wahrheit, aber selbst dieser vermag noch zu erfrischen und dem Geiste Antheil und Bewunderung zu entlocken: und eben deshalb lösen sich solche starren Einseitigkeiten am ersten wieder auf aus ihrer Spannung und Härte, um selbstorientirend in eine umfassender Ansicht überzugehen. Und wie die geistreichsten Zoologen der neuern Zeit, durch Erfahrung und Analogie geleitet, in den einzelnen Thiergestalten sich der Idee eines Urthiers, eines Thierideals gleichsam, nicht entschlagen konnten, das in den einzelnen Gattungen nur auf verschiedenen Stufen seiner Vollendung hervortritt: eben so sind die einzelnen Systeme selbst die Urphilosophie,

aber nach den verschiedenen Seiten und Stufen ihrer Entwickelung. Ja fast könnten wir die Parallele noch tiefer durchführen. So wie nämlich nach einem bekannten Naturgesetze in der Welt äußerer Organisationen das Vorwalten eines einzelnen Organs immer durch einen Mangel in andern Theilen gebüßt wird, so läßt sich ein Analoges auch von den Denksystemen behaupten. Die Eine Richtung, wie sie besonders in Talent und Individualität des Philosophirenden gegründet ist — wodurch denn diese — das Individuelle, selbst im Wissenschaftlichen in ihre vollen Rechte treten, — die Eine Richtung, erstarkt und völlig zur Ausbildung gelangt, drängt alle übrigen unvermeidlich in den Hintergrund, das abstrakte Denken, der Scharfsinn des dialektischen Sonderns und Unterscheidens läßt die Fülle lebendiger Anschauung, die Wärme und den Reiz gemüthlicher oder phantasiereicher Exposition nicht aufkommen, wie umgekehrt, — und so ist eine gewisse Einseitigkeit sogar unvermeidlich zu jeder tüchtigen Leistung; sie liegt schon im Eigenthümlichen der eingeschlagenen Bahn. Deßhalb geht aber die Wahrheit selbst über jede ihrer Erscheinungen im Individuum hinaus, ja dies muß, vollbewußt seines Rechtes, doch dem höchsten, absoluten Rechte sich beugen, das jene an ihm ausübt. —

Wenden wir uns indeß von so allgemeinen Betrachtungen zur Gegenwart zurück, so scheint uns jetzt auch für die Philosophie ein bedeutender Wendepunkt gekommen, wo sie selbst in systematischer Weise zu reicherer Ausbeute und mit größerer Umfassung auszuführen ist, als je bisher. Die beiden entgegengesetzten Richtungen in ihr, die reflektirende, wie die abstrakt dialektische, haben sich in

St. Albert's College Library

ihrer Absonderung auf's Höchste ausgebildet. Jetzt gilt es daher, beide in einem höhern Ganzen zu combiniren und sich durchdringen zu lassen. Jede muß in ihr Recht, wie in ihre eigenthümliche Abgränzung gebracht werden; und dies ist der wesentliche Standpunkt des Systems, das jetzt sich als nothwendig erweist. — Aber auch sonst sind alle partikulären Standpunkte, die Monographien gleichsam aller spekulativen und geistigen Nüancen, in jeder Beziehung so durchgearbeitet worden, ja es ist vielmehr Gefahr vorhanden, diese vereinzelten Strebungen in gänzlicher Verwirrung untergehn zu sehen; daß Alles dazu hindrängt, in einem jenseits desselben liegenden, umfassenden Standpunkt eine vermittelnde Einheit zu suchen.

Aber deßhalb sind auch an die wissenschaftliche Darstellung der Philosophie jetzt größere Anforderungen zu machen. Wie sie in ihrer systematischen Entwickelung lediglich aus sich selbst sich ergiebt, und in der reinen Entfaltung des Gedankens durch sich besteht; so wird sie auch nicht mehr auf die Standpunkte vorhergegangenen Philosophirens, wie auf äußerlich ihr vorausgegebene, fußen, oder sich berufen können, sondern wird sie vielmehr in den eigenen wissenschaftlichen Zusammenhang aufnehmen, und innerhalb ihrer selbst den eigenthümlichen Standpunkt aus ihnen begründen müssen. Kurz das neue System muß zugleich eine wissenschaftlich organische Geschichte der Philosophie seyn, ihre sämmtlichen Standpunkte aus einander entwickelnd und in ihrer Nothwendigkeit erweisend.

Dies gegenseitig bedingende und ergänzende Verhältniß der einzelnen Systeme zu einander überhaupt erkannt, und damit eine tiefere Ansicht von der Geschichte der Philosophie begründet zu haben, ist zunächst Schel-

lings und Hegels großes Verdienst. Dennoch kann man von ihren eigenen Philosophien höchstens behaupten, daß sie die vorhergehenden Standpunkte zwar verschlungen und in sich aufgezehrt haben, ohne sie jedoch in ebenmäßiger Ausführung als die nothwendige Geschichte des philosophirenden Geistes nachzuweisen, und in ihrer wissenschaftlichen Folge erhärten zu können. Dagegen muß in vollendeterer Darstellung der Philosophie, wie sie jetzt an der Zeit ist, jeder einzelne Standpunkt derselben für sich vorkommen, in seiner Kraft und nach seinem Recht, wie er überführt in den andern, und Alles endlich sich vereinigt in dem höchsten, der jetzo möglich ist. Denn auch hier ist es, wir wiederholen es, der größte, aber weitverbreitetste Irrthum, eine absolute Form der Philosophie für alle Zeiten aufstellen zu wollen, ein Irrthum, wie er nur durch ein völliges, selbst spekulativ verderbliches Miskennen des Verhältnisses alles Endliche zum Ewigen möglich ist. Wie sonst, so auch hierin, schafft die Eine ewige Wahrheit sich selbst den immer neuen Ausdruck nach der Reife der Zeit.

Zugleich haben sich aber auch die Anforderungen des religiösen Bewußtseins, wie die Richtung auf Naturbetrachtung und Geschichte so entschieden unter uns geltend gemacht, daß die Philosophie sich nicht mehr entziehen kann, jene anzuerkennen, und die Resultate dieser in sich aufzunehmen. — Daß die Philosophie dem unmittelbaren religiösen Bewußtsein, dem Gemüthe und Glauben, nicht widersprechen dürfe, ist eine alte Betrachtung. Eben so offenbar ist es, daß eine Philosophie, von welcher dies dennoch behauptet werden müßte, schon darin ein äußerliches Kriterium ihrer Mangelhaftigkeit an sich tragen würde; und wir haben auch anderswo schon an dieses ne-

gative Merkmal die innere Kritik eines philosophischen Standpunktes angeknüpft, um darin auch den Moment seiner wissenschaftlichen Einseitigkeit zum Bewußtsein zu bringen. *) — Dennoch soll die Philosophie jenes unmit-

*) Es betraf das Hegel'sche System: (Beitr. zur Charakteristik der n. Phil. S. 375. ff.) — Dies haben einige wohlbestallte Anhänger desselben also gefaßt, daß ich mit den gewöhnlichen Glaubens- und Katechismuslehren jene Ansicht sofort umzustoßen gedächte. Gleichwohl setze ich, nachdem ich die irreligiösen Konsequenzen derselben hervorgehoben, ausdrücklich hinzu (S. 383.):

„Die vergleichende Charakteristik der religiösen Lehre mit „der herrschenden spekulativen Ansicht (der Hegel'schen) kann „hier keineswegs die Bedeutung haben, sogleich die Entschei„dung für eine derselben zu veranlassen; sondern — sie soll „die Täuschung hinwegräumen, als ob diese völlig einver„standen sei mit der Religion und insbesondere mit der christ„lichen Lehre u. s. w." — wie dies Hegel und die Seinigen nämlich in alle Wege rühmten! — Ferner setzt' ich hinzu: „Merkwürdig nämlich ist es, daß der Grund jenes Gegensatzes „zugleich den Wendepunkt in sich schließt, aus welchem auch in „rein dialektischer Hinsicht sich die Krisis und „der Widerspruch entwickelt, woran jene ganze „philosophische Grundansicht aufgehoben wird." So wird also ausdrücklich behauptet, daß diese Vergleichung nur als negatives Merkmal, als Anknüpfungspunkt diene, um den innern Schaden des Systemes dadurch zu finden, und daß die wissenschaftliche Kritik desselben erst darnach beginne; — jene Trefflichen haben aber diese entscheidende Wendung zufällig nur übersehen! Ueberhaupt kann man von solcherlei Parteigängern, mit welcher überschwänglichen Zuversicht sie auch ihren Urtheilsspruch zu Tage bringen, kaum verlangen, daß sie die Zeilen des Werks gelesen hätten, noch weniger, daß sie vergleichend und abwägend seinen Inhalt in sich aufnehmen sollten. Es liegt ihnen ja nur daran, den ihnen Mißfälligen in's Gerede zu bringen; und je faßlicher und plausibler das Argument dafür ist, so daß Jeder ihres Anhangs sogleich einstimmen und die Hände vor Verwunderung zusammenschlagen kann, desto besser!

telbare religiöse Bewußtsein nicht nur äußerlich befriedigen, sondern mehr noch es über sich selbst zur Klarheit und Selbsterkenntniß bringen. Die Philosophie, zu ihrem Ziele gelangt, ist zugleich die Vollendung, die Selbstorientirung des Bewußtseins über sich; also auch über das in ihm niedergelegte religiöse Element. Es ist dadurch die völlige Restitution des ursprünglichen religiösen Bewußtseins im Menschen begründet; und wenn Letzteres recht eigentlich Glauben zu heißen verdient, so wird dieser eben dadurch zu seiner Reinheit zurückgeführt, und abgeschieden von seiner zufälligen oder trügerischen Beithat, die das aber- (after-) gläubische Element an ihm ausmacht. Die Philosophie ist also zugleich mittelbar darin die höchste Kritik aller positiven Religions- und Glaubensbekenntnisse, indem sie die Urreligion ihnen gegenüberstellt. — Daß die bisherige Dogmatik eigentlich nur Religionsphilosophie sei, ist neuerdings bestimmt ausgesprochen worden, und sicherlich ist dadurch das Verhältniß zwischen Theologie und Spekulation überhaupt auf richtige Weise bestimmt. Nur ist von Seiten der dialektischen Schule, welche dies geltend gemacht, ein anderer Mißverstand nicht klar genug beseitigt worden. Die Religionsphilosophie oder spekulative Dogmatik wird damit nicht ein hohl- oder anhaltloses dialektisches Kunstwerk, aus sich selbst erst sich erspekulirend und erfindend die Erkenntniß von Gott, sondern sie entfaltet vielmehr und bringt zur Anerkenntniß und Reinheit das ursprüngliche Bewußtsein von Gott in uns, (seine ewige Uroffenbarung im Geiste.) Und diese ist ihr dieselbe Grundlage und Anhalt, welchen sonst die Dogmatik etwa an der kirchlichen Tradition oder am geschriebenen Wort besaß; jener Offenbarung sind diese,

als die abgeleiteten, mit mancherlei Zufälligem getrübten Ausflüsse derselben, zu unterwerfen.

Ebenso ist aber auch das Verhältniß der Philosophie zu den Erfahrungswissenschaften nicht mehr in der äußerlichen Sprödigkeit festzuhalten, wie bisher, und die vornehmen Ansprüche, welche sie beiderseits wie Kronprätendenten auf den ersten Rang machten, sind wechselseitig herabzustimmen. Die Scheidewand zwischen den einzelnen Wissenschaften ist schon durchbrochen; aber auch der Gegensatz zwischen Spekulation und Erfahrung überhaupt muß schwinden, der in den meisten Philosophien noch mit ganzer Härte festgehalten wird. Beide sind sich nicht entgegengesetzt: die Philosophie enthält nur in der Form des Begriffes, in den Abbreviaturen des „abstrakten Ausdruckes, Dasselbige, was dort reicher, lebendiger, in seiner vollen mit Zufälligem durchwebten Wirklichkeit erscheint. Aber gerade über das Specielle, die Außenenden der Dinge entscheiden zu wollen, wo sie der ganzen Breite ihrer Verflechtung mit der gesammten Wirklichkeit anheimfallen, — diese Allwissenheitssucht bekommt der Philosophie allemal übel; sie geräth damit in's Kleinliche leerer, oft abgeschmackter Bestimmungen, indem sie ihre abstrakten Unterschiede noch in durchaus specielle Erscheinungen hineinzwängen will, welche jenen Formalismus weit überwachsen haben. Sie vermag wie soll nur den abstrakten Totalbegriff aufstellen: im Uebrigen aber kann sie nur auf die Erfahrung zurückweisen, aus dieser sich ergänzend und erfrischend, zugleich aber ihr auch die durchleuchtende Klarheit verleihen, welche sie in der ganzen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen über ihren Begriff orientirt zu erhalten vermag. Aber hieraus erwächst der Spekulation ein besonderes Recht, die Erfahrung zu selbstständigen Unter-

suchungen anzuregen, und Fragen an sie zu richten, auf welche sie ohnedies nicht gekommen wäre: die Philosophie begeistet die Erfahrung, lehrt die Idee sie finden auch in der vereinzelten Erscheinung; aber sie kann dieselbe nicht überspringen, oder gar ihres Werthes entsetzen und überflüssig machen. Und so hat denn auch die Philosophie jetzt eine Vielseitigkeit der Untersuchungen und Beziehungen erlangt, wie noch niemals vorher, und dies vor Allem dadurch, daß die Erfahrungswissenschaften immer reicher und gründlicher ihres Stoffes Herr werden. Je mehr daher die beiden großen, sie selbst ernährenden Absenker der Philosophie, Geschichte und Naturbetrachtung, sich ausbreiten und in die Tiefe führen, desto vielseitiger müssen auch diese Beziehungen werden, und in der That haben sich in allen Theilen der Philosophie Fragen und Ansichten geltend gemacht, von deren Existenz man früher keine Ahnung hatte; wobei wir zur nähern Bezeichnung etwa nur an den Einfluß erinnern, den die Physiologie und die vergleichende Naturbetrachtung schon auf die Lehre von der Seele geübt hat. —

Nach solchen allgemeinen Betrachtungen, welche indeß für das Folgende durchweg festzuhalten gerathen sein möchte, wenden wir uns sofort zur Bezeichnung der Hauptrichtungen, in welche alle Spekulation sich gliedert, womit denn zugleich auch der Grundcharakter der Systeme heutiger Philosophie nach Verwandtschaft wie Gegensatz bezeichnet werden würde.

§. 1.

Seitdem philosophirt wird, läßt sich eine zweifache Hauptrichtung der Spekulation unterscheiden, die auch noch jetzt deutlich sich sondert, ja im unversöhnten Zwiespalt aus einander tritt. Die Eine wendet sich unmittelbar an die Betrachtung der Dinge selbst: sie sucht das Ewige, das Wesen in ihnen, oder — was endlich damit zusammenfällt — Gott zu erkennen. Hierin liegt allerdings der wahre Inhalt und der eigentliche Reiz aller Forschung; deßhalb zeigt sich auch historisch jene Richtung als die erste und ursprünglichste, durch Begeisterung geweckt, wie selbst alle Betrachtung weihend und begeisternd. Sie hat hiernach nämlich dasselbe Objekt mit der Religion, und so steht ihr zugleich der Inhalt derselben als Offenbarung entweder entgegen, oder neben ihr. Auf jeden Fall erwächst ihr aber die Aufgabe, diesen Inhalt der Offenbarung begreifend in sich aufzunehmen, oder ganz unabhängig von ihr aus sich selbst ihn hervorzubringen: d. h., anzuknüpfen an ihn in seiner Gegebenheit, oder ihn zu finden — nicht zu erfinden in der Tiefe des eigenen Bewußtseins. — Und in der That geht dies doppelte Verhältniß auch fast durch die ganze Geschichte der Philosophie. Im Orient fiel Religion und Philosophie fast gänzlich zusammen; bei den Griechen zeigt sich bis auf Platon hin Spekulation und Mythe oft in höchst naiver und sinnreicher Weise verflochten; und das Christenthum hat die christliche Philosophie erzeugt, die auch jetzt noch auf bedeutungsvolle Weise neben die reinen Denksysteme sich stellt, durch ihre Tiefe und ihren religiösen Ernst. Und so werden wir auch jetzt noch in der ersten Hauptrichtung der Spekulation die mystischen Philosophen neben den construirenden erblicken in man-

chen Abstufungen der Verwandtschaft wie der Entgegensetzung, ene, als Korrektiv gleichsam und wichtig in polemischer Beziehung, diese, aus sich selbst und durch reines Denken das System der Philosophie fördernd, Beide aber direkt wie indirekt sich entfaltend und vertiefend an dem Inhalte der Offenbarung,

Anmerkung. Es versteht sich, daß dies Verhältniß, hier nur kurz bezeichnet, seinen Beweis und sein völliges Verständniß erst in der folgenden Ausführung erhalten kann.

§. 2.

Aber auf jenem gemeinschaftlichen Standpunkte thun sich alsbald Gegensätze hervor, die sich im weitern Verfolge immer divergirender ausbilden und behaupten. Schon dieser Widerstreit deutet darauf hin, daß man sich überhaupt mit dieser gesammten Betrachtungsweise auf schwankendem Boden befinde, daß man also vorerst einen neuen Standpunkt außerhalb desselben zu suchen habe, durch den jener selbst erst gefestigt wird. Und so mußte endlich dem Zweifel — (woraus die Skepsis) — oder bei besonnenerer Fassung wenigstens der Frage Raum gegeben werden: Ob das Wesen der Dinge überhaupt uns erkennbar sei?

Hiermit wird der bisherige Stand der Betrachtung völlig verändert und ein ganz neues Verhältniß hervorgerufen. Jetzt ist der Gegenstand der Philosophie zunächst gar nicht mehr das Ewige oder Gott in seinem Verhältniß zu den Dingen (§. 1.), sondern das eigene Erkennen, und es substituirt sich der bisherigen Aufgabe der Philosophie die ganz andere: Das Erkennen selbst nach Wesen und Umfang zu erkennen. Und hierdurch ist zunächst noch in größter Allgemeinheit die zweite Hauptrich-

tung der Philosophie ausgesprochen, die, wenn sie auch in ihrer historischen Entwickelung später sich hervorgethan, dennoch als die wesentlich ergänzende und nothwendige Gegenseite der ersten erkannt werden muß. Beide, wie sie auch sonst in das Verhältniß mit einander treten, machen erst die ganze Philosophie aus.

§. 3.

Zu kürzerer Bezeichnung beider Hauptrichtungen sei es uns erlaubt, jene die objektive Richtung, oder die Seinslehre, diese die subjektive, oder die Erkenntnißtheorie zu nennen.

§. 4.

So lange diese beiden Richtungen sich gesondert entwickeln, und vereinzelt neben einander hergehen, — wie dies bisher ausschließend der Fall war, — gibt es in jeder derselben allerdings einen Punkt, wo sie in die andere überzugreifen, und sich aus ihr zu ergänzen genöthigt ist. Aber bei entgegengesetztem Anfange gelangen sie unvermeidlich auch an ein entgegengesetztes Resultat, und der höchste Widerstreit und wechselseitige Zerstörung ist hier das nothwendige Ergebniß der divergirenden Richtungen. So umfaßt jede derselben zwar den gesammten Inhalt der Philosophie, und Spinoza's wie Kant's Systeme sind in Bezug auf die allgemeinen Fragen der Spekulation äußerlich gleich vollständig zu nennen; aber durch ihren Inhalt, als das nothwendige Resultat ihres Beginnens und Fortganges, werden sie sich zur gegenseitigen Widerlegung. Die Seinstheo-

rie Spinoſa's entwickelt in ihrem Verlaufe allerdings eine vollkommen konſequente Grundanſicht vom Weſen des Erkennens, daß nämlich Sein und Denken das ſchlechthin Identiſche ſeien; — und ebenſo ermangelt die Erkenntnißtheorie Kant's auch ihrer Seits nicht, nach ihren Prämiſſen auf die Frage zu antworten: was vom Weſen der Dinge, von Gott zu wiſſen ſei, wodurch ſie denn auch die ontologiſchen Probleme keineswegs unerledigt läßt. Doch jede derſelben macht mit ihrem Rechte — abgeſehen von den zufälligen Mängeln ihrer Darſtellung und ihres einzelnen Erſcheinens — den Inhalt des Gegners völlig zu nichte. Es ſind zwei in ſich geſchloſſene, gegen einander geſpannte, aber ſich undurchdringliche Standpunkte, und es wird ſich zeigen, daß auch jetzt noch das Grundergebniß des gegenwärtigen Philoſophirens in einem ſolchen Widerſtreite befangen iſt.

§. 5.

Es wäre überflüſſig, das Verhältniß dieſer beiden Hauptrichtungen aller Spekulation durch die Syſteme des Alterthums und der ſpätern Zeit zu verfolgen. Hier genügt es an die vollendetere und reichere Ausführung derſelben in der gegenwärtigen Epoche der Philoſophie zu erinnern, wonach die Ueberſicht ihrer Hauptgruppirungen ſich von ſelbſt ergibt. Die ſubjektive Richtung wird vor Allen durch Kant vertreten, auf welchen Locke und Hume vorbereitend hinweiſen, während hier zugleich die Kant ergänzende Anſicht Jacobi's ſich anſchließt. Die nähere Weiſe dieſer Ergänzung wird der Verfolg zeigen, ſo wie auch die Vermittler zwiſchen Kant und Jacobi, Fries und Bouterweck anhangsweiſe hier von ſelbſt ihre Stelle finden.

§. 6.

Die objektive Richtung hat ihre ersten Repräsentanten in Spinoza, Schelling und Hegel. Jener hat sie nach Kant zuerst wieder erweckt, dieser im Ebenmaße dialektischer Durchführung zuerst als vollendetes System aufgestellt, weßhalb sich die Kritik dieses Standpunktes vorzüglich an ihn halten muß.

Ueber Schelling's frühere Lehre enthalten wir uns hier um so mehr aller weitern Verhandlung, als wir sie anderswo ausführlich besprochen haben, und seitdem nicht Veranlassung fanden, unser Urtheil zu ändern. *) Aber er hat uns eine höhere Entwicklung seiner Lehre zugesagt, für die weder die Vorstellungen bisheriger Anhänger noch Gegner ausreichen sollen. — Wohlan, möcht' es ihm gefallen, endlich mit seinen neuen Darstellungen hervorzutreten. Die Bedenklichkeit, das wechselnde Versuchen an der Form, was Alles sonst seinem sichern Ueberblick, seiner Gewandtheit sehr fern blieb, deutet zwar auf besondere Tiefe und Reichhaltigkeit der Untersuchungen, vielleicht aber auch auf einen innern Grund, weßhalb sie nicht vollendet werden können. Und was wir weiter unten davon aus den neuern Darstellungen eines Schülers desselben **) berichten werden, veranlaßt nur, diese Vermuthung bestätigt zu finden. Er macht die Persönlichkeit Gottes zum Erkenntnißprincip seiner Philosophie. Der letzte Grund aller Dinge ist in der göttlichen Freiheit zu suchen, nicht in irgend einer abstrakten Nothwendigkeit; und er hat deßhalb seine neue Lehre sehr bezeichnend die geschichtliche, oder das System der

*) Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie, S. 318–346.

**) Stahls Rechtsphilosophie, Heidelberg 1830.

Freiheit genannt. Damit erlöscht aber eigentlich jede spekulative Begründung; denn Freiheit ist an sich unergründlich, unbegreiflich: um Nichts weniger ist es die Freiheit Gottes. Die gesammte Philosophie wird damit Historie, bloße Kundnehmung und Bericht, wie der göttliche Wille im Einzelnen und Ganzen sich bestimmt hat. Die bisherige Unbegreiflichkeit eines fatalistischen Dunkels hätte sich nur in die Unbegreiflichkeit des göttlichen absoluten Willensaktes verwandelt, und im Wesentlichen wäre Nichts damit gewonnen. — So meint es nun Schelling ohne allen Zweifel nicht: er hat nicht vergessen, daß anderer Seits in Gott auch ein Princip der Nothwendigkeit ist, eine positiv gebundene, nicht von der Freiheit, die ohne diese Basis nur absolute Willkühr wäre, völlig durchdrungene Allmacht. — Soll nun diese wie jene in Gott nicht bloß mythisch neben einander gedacht werden, soll ihr Verhältniß auf irgend eine Art philosophisch begriffen sein: so erwächst damit dieser Philosophie keine geringere Aufgabe, als den Standpunkt ihrer Betrachtung in Gott selbst hineinzuversetzen. Sie hat ja die Frage zu lösen, wie im innersten Wesen Gottes Freiheit und Nothwendigkeit vereinigt sind. Ein solches absolute Erkennen Gottes ist aber der Konsequenz nach nur denkbar auf pantheistischem Standpunkte, wie sich nächstdem noch näher ergeben wird. Nur wenn das Denken Gottes das göttliche Selbsterkennen selber ist, nur wenn Gott in uns sich selbst denkt, läßt sich die Möglichkeit eines solchen Erkennens Gottes, und die ganze Fassung der Aufgabe erklären. Indem nun aber Schelling in der neuern Entwicklung seiner Philosophie sich mit großem Rechte dem Pantheismus entgegensetzt und ihn ausdrücklich bestreitet; fällt damit auch jenes Auskunftsmittel dahin. Wird das göttliche und krea-

türliche Bewußtsein, wie sich gebührt, aus einander gehalten, nicht aber pantheistisch das letztere in den Augpunkt Gottes selbst erhoben, indem, wie es z. B. bei Hegel geschieht, Gott nur im Kreatürlichen sich seiner selbst bewußt werden soll: so bleibt ein solches Hineinversetzen unseres Erkennens in Gott eine problematische, ja unmögliche Sache. Nicht Hegel ist inkonsequent, nicht wir glauben es zu sein; wohl aber kann der dazwischenfallende Standpunkt solchem Vorwurfe kaum entgehen. Es liegt hierin die oftmals versuchte, aber endlose Arbeit einer durch Einbildungskraft inficirten, dichtenden Spekulation, um das den Begriff Widerstrebende der Phantasie wenigstens annehmlich zu machen. Und in diese Wirbel stets sich selbst umkreisenden Ringens könnte vielleicht auch Schelling sich verwickelt haben, wie es unter Anderm auch seine frühere Abhandlung über die Freiheit nur zu sehr vorausandeutet.

Ueberhaupt aber wird sich im weitern Verfolge unserer Untersuchung als einen der interessantesten Wendepunkte der Spekulation die Ermittlung ergeben: Inwiefern (im Widerspruche mit Kant und dem ganzen ihm verwandten Standpunkte des Philosophirens) Gott absolut erkennbar ist — indem er nämlich allerdings gedacht zu werden vermag, und es Aufgabe der Spekulation ist, ihn adäquat zu denken: inwiefern er aber andern Theils durchaus nicht erkennbar ist, weil er schlechthin nicht angeschaut zu werden vermag. (Und die früher so genannte intellektuelle Anschauung des Absoluten wird sich vielmehr als Moment seines Denkbegriffs, und zwar als erster und abstraktester, ergeben). Indem nun aber erst Begriff und Anschauung, verbunden und sich ergänzend, Erkenntniß eines Objekts genannt werden können, und es auch mit Gott sich nicht anders verhält; so werden also alle die Fragen,

welche nur vom Standpunkte einer möglichen Anschauung Gottes gelöst werden könnten, ganz außerhalb des Umkreises der Philosophie, in die Sphäre des absolut Unerkennbaren (nicht bloß Unbegreiflichen) fallen; weil eines der beiden Urelemente alles Erkennens, die Anschauung, hier ganz ausbleibt, und bloß ein Begriff (Denken) Gottes möglich ist. Der Glaube aber, auf welchen Mancher vielleicht bei solchem Bekenntnisse der Spekulation desto eifriger dringen möchte, ist in dem Sinne, wie er hier genommen würde, gar kein ursprüngliches Erkenntnißelement, sondern entweder nur das Fürwahrhalten eines traditionell Berichteten, einer Historie, oder, wenn wir ihn in tieferm, etwa Jacobischen Sinne nehmen, jener noch unentwickelte, und mit Empfindung, Gemüth und Phantasie vielfach durchwachsene Begriff Gottes selber. Ein Verhältniß, das freilich erst eine durchgeführte Theorie des Erkennens, wie wir sie zu geben gedenken, völlig zu begründen und aufzuhellen vermag. — Jenen nothwendigen, aber keineswegs bedauerlichen oder unerträglichen Mangel der Spekulation in Bezug auf die Erkenntniß Gottes hat nun von jeher die dritte Thätigkeit des Geistes, die zwischen Anschauung und Denken gestellt ist, die freie Bildungskraft, ihrer Seits auszufüllen gesucht. Sie hat den Urbegriff ausgeschmückt mit den höchsten Vollkommenheiten ihrer Welt. So entstand das allerrealste Wesen der frühern dogmatischen Philosophie. Sie hat sich die Urthätigkeit Gottes zu imaginiren gesucht. So entstanden alle mythischen Schöpfungstheorien von dem Erzeugen der kosmischen Göttergeschlechter an, bis zur Emanationslehre, der Theorie vom Logos, und der absoluten Produktivität Gottes in die Welt. Aber jeder dieser Standpunkte hat einen Widerspruch in sich, der aus ihm hervorgearbeitet ihn seiner Krisis zuführt, bis durch

Erschöpfung aller dieser Formen die Spekulation das ganze Gebiet verläßt, indem sie erkennt, wie ihr mit dem Begriffe des Ewigen schon das Endliche, mit dem Begriffe Gottes auch der der Kreatur — und umgekehrt — ursprünglich gegeben ist. Nirgends aber vermag sie ihren ursprünglichen Augpunkt, ihren absoluten Horizont zu überspringen: sie findet schon unmittelbar ein Endliches dem Ewigen gegenüber, eine Kreatürlichkeit neben Gott. Sie kann dies Verhältniß nur aufnehmen, und es verstehen, nicht aber dies aus jenem herleiten, d. h., aus ihrem Augpunkte heraus in einen höheren, ihr nicht gegebenen sich versetzen. Wobei wir anderer Seits zugleich noch an unsere oft wiederholte Behauptung erinnern, daß die Philosophie nur das Bewußtsein, die Selbstorientirung des Geistes sei über den ursprünglich in ihm niedergelegten Besitz der Wahrheit, nicht ein Erfinden derselben und eine Spannung über sich selbst hinaus, worin gerade das Beginnen der Unphilosophie bestehen würde.

Indem wir uns jedoch damit eigentlich einen Vorblick erlaubt haben auf das Resultat künftiger Untersuchungen, so bitten wir dies Alles einstweilen nur als Assertion, als problematische Behauptung betrachten zu wollen, und was man etwa in Schimpf oder Ehren zu erinnern fände, bis zu unserer Theorie selbst zu versparen, wo erst im Ganzen der Erweis wie der berichtigte Sinn unserer Behauptungen hervortreten kann.

§. 7.

Unter den Mitvollendern der Naturphilosophie im engern Sinne sind ohne Zweifel Oken und Steffens an die Spitze zu stellen. — Indeß ist Erstgenannter

eigentlich nur als geistvoller, tiefeindringender Naturforscher in Anschlag zu bringen, kaum als spekulativer Philosoph. Er weiß aus der verwickelnden Umhüllung der Erscheinungen die rechte Signatur des Dinges mit seltener Genialität herauszuerkennen: das höchste Talent vergleichender Naturbeobachtung über das Faktische, Vorliegende ist ihm verliehen, und die zahlreichen Nachweisungen durchgreifender Naturparallelen und Analogien, wie alle seine Schriften sie enthalten, verdienen in der That die höchste Bewunderung und verbreitetere Anerkennung, als sie bisher gefunden. Dagegen ist ihm die Gabe des freien Denkens, die Behandlung des aus sich selbst sich bestimmenden abstrakten Begriffs durchaus nicht gegönnt. Darin ist er zum Erstaunen seicht und ungeübt, ja völlig unmündig zu nennen; und es hieße fürwahr die Spekulation in die ältesten Zeiten des griechischen Alterthums, vor Platon und Aristoteles, zurückversetzen, wenn man, bei der gegenwärtigen Ausbildung wissenschaftlicher Philosophie, solchen Aphorismen, wie sie Oken selbst noch in der neuen Ausgabe seines neuen Lehrbuchs der Naturphilosophie (Jena 1831.) veranstellt, irgend eine spekulative Bedeutung zuerkennen wollte. Es ist Nichts als ein loses Combiniren mit den Vorstellungen der Zahl, des Nichts, des Zero, des Plus und Minus — (besonders diese leerste und begrifflosseste Unterscheidung, die lange Zeit wahrhaft das Modespielwerk eines entmannten Denkens war, übernimmt hier die Hauptrolle). — Nachdem er mit solchen Vorbereitungen gar leicht bis zur bekannten Entleerungslehre hindurchgedrungen: daß alles Einzelne, wie entstanden aus dem Nichts, so in's Nichts wieder zurückkehre; — setzt er darauf gleichwohl hinzu (§. 49. S. 13 u. 14): „daß alles Einzelne Nichts sei, als ein Selbsterscheinen des

Ewigen; das Verschwinden des Einzelnen sei demnach ein Zurückkehren in's Ewige, denn woher es gekommen, dahin müsse es wieder zurück." Wodurch also mit dem verwegensten Wechselspiel der Ausdrücke das Ewige und Nichts als völlig identische Begriffe gefaßt werden. So heißt es denn auch unmittelbar nachher: „Das Einzelne ist aus dem Nichts entstanden, ist selbst das seiende Nichts; daher muß es wieder in das Nichts zurück."

Nachdem dies nun soweit im Reinen, macht er den ungeheuersten Sprung aus dem Leersten und Allgemeinsten in's Tiefste und Schwierigste, ohne eine andere Vermittlung dabei nöthig zu finden, als daß er es etwa durch die Ueberschrift: Gott einleitet. Der §. 50. lautet: „Das Selbsterscheinen des Uraktes" (jenes Setzen des Einzelnen, was Schelling sonst wohl Selbstbejahung nannte, womit denn freilich auch dort schon mancher Misbrauch getrieben worden) — „ist Selbstbewußtsein. Das ewige Selbstbewußtsein ist Gott. Selbstbewußtsein ist Persönlichkeit. Gott ist mithin die ewige Persönlichkeit." — Und so wäre er, ganze Sternenweiten der Spekulation mit wenigen Sätzen durcheilend, bei dem Begriffe der göttlichen Persönlichkeit angelangt, ohne daß man freilich daran eigentlich mehr hätte, als das bloße Wort: denn von wirklichem Begreifen, sieht man, ist hier nirgends die Rede, noch weniger von Erweisen. — „Weil nun aber" — fährt er fort — „die Thätigkeit des Selbstbewußtseins" (wie aus empirischer Psychologie bekannt) — „im Vorstellen besteht, — so ist Gott in unaufhörlichem Vorstellen begriffen. Vorstellungen sind einzelne Handlungen des Bewußtseins. Einzelne Akte aber sind reale Dinge." (Findet einmal bei irgend einem andern Philosophen das Beispiel einer ähnlichen Taschenspielerei mit Worten, wie hier! Den einzelnen Hand-

lungen des Bewußtseins wird sofort der Gedanke realer Dinge substituirt, und der Leser soll damit zufrieden sich zum folgenden Satze wenden): „Alle reale Dinge sind aber die Welt. Mit den Vorstellungen des Ewigen entsteht — daher — die Welt."

Aber beim Vorstellen fällt Jedem natürlich das Sprechen ein; dies kann benutzt werden, gält' es sogar, das eben Behauptete unmittelbar wieder aufzuheben. Deßhalb ist doch nun die Welt wiederum nicht entstanden durch das Vorstellen Gottes, — vielmehr wird sie erst wirklich, indem er sie ausspricht. „Die Weltschöpfung ist daher das Sprechen Gottes. Gott sprach und es ward." — Aber der trunkene Denker reißt uns unaufhaltsam fort zu einer neuen Antithese: „Wie Denken von Sprechen verschieden ist, so — Gott von der Welt." (Es würde folgen, er sei so verschieden von ihr wie Sprechendes von Gesprochenem. Doch gerade das Unerwartete, nicht Folgende wird gefolgert!) — „Insofern Gedanken den Worten zu Grunde liegen" — (man sieht an vorliegendem Beispiel, daß dies nicht immer der Fall) — „kann man sagen: unsere Welt sei unser Gedankenspiel" — eine höchst idealistische Wendung — „und die wirkliche Welt sei das Gedankenspiel Gottes. Das Wort ist Welt geworden." — Vielmehr ist sie so das Wortspiel Gottes!

Wie Oken mit der göttlichen Persönlichkeit umgegangen, haben wir gesehen. Wir können es aber als den eigentlichen Mittelpunkt der gesammten neuern Spekulation ansehen, nachzuweisen, wie Bewußtsein, Geist die Form alles Realen sei. Aber es bedarf der tiefsten und reichsten Ausbildung der Spekulation, um jenen Satz an Gott wie an den kreatürlichen Dingen durchzuführen. Oken behilft sich kurz bei diesem Beweise, freilich indem er durch ein

bloß grammatisches Sophisma das Sein und Sein (für sich) als identisch setzt. „Alles was wir wahrnehmen, sind Worte, Gedanken Gottes. Wir selbst sind nichts Anderes, als solche Worte oder Gedanken, — mithin sein Ebenbild, insofern wir das ganze Sprachsystem in uns vereinigen. — Es gibt — daher! — kein Sein ohne Selbstbewußtsein." (Beweis:) „Nur was denkt, ist (für sich); was nicht denkt, ist nicht (für sich)." u. s. w.

Doch genug! Ein solches Philosophiren läßt keine Kritik zu; denn es zerbröckelt, wo man es anfaßt, oder zerstiebt, wie Schaum. Kaum eine Charakteristik davon ist möglich, weil es selbst subjektiv schwer erklärlich bleibt, wie in einem wohl organisirten Kopfe sich so viel Widersprüche neben einander vertragen. Es ist höchstens Sancho's Ritt auf dem hölzernen Pferde zu vergleichen, der auch leichten Fluges das Universum durchmaß, ohne doch von der Stelle zu kommen. — Immer bleibt es aber eine peinliche Betrachtung, zu sehen, wie ein sonst vorzüglicher Mann in Dinge hineingreift, und darin umherversucht, von denen er Nichts versteht. Wir reden nicht einmal von dem ersten Erscheinen seiner Naturphilosophie; es war freilich damals eine Zeit der wissenschaftlichen Ermattung und Entartung. Wie aber selbst nur nach Hegel's Leistungen, und den dadurch wiedererwachten Anforderungen an wissenschaftliche Spekulation, solcherlei Wortgemenge sich für Philosophie auszugeben vermag, ist völlig unbegreiflich. Billiger und klüger werden freilich solche Selbstprostitutionen ausgezeichneter Männer dem Schweigen übergeben: aber das verführende Beispiel dieser Seichtigkeit zwang uns, schonungslos die philosophische Maske ihm abzureißen. — Uebrigens kann hierbei von keinem Misverständnisse oder von falscher Deutung der bezeichneten Sätze die Rede sein, wie der Billig-

denkende etwa vermuthen möchte. Der Inhalt des Vorgetragenen ist der wohlbekannte Pantheismus, der seit dreißig Jahren hinreichend sich hat vernehmen lassen, um jedem nur nicht ganz Unkundigen zu seiner Bekanntschaft Gelegenheit zu geben. Was jetzt daran noch interessiren kann, ist die mehr oder weniger originale Form, in welcher er auftritt, die Schärfe, Kraft und relative Bündigkeit seiner Darstellung. Und so ist es eben nur die beispiellose Seichtigkeit der Form, die unbegreiflichen Fehler gegen die gemeine Logik, die wir an vorliegender Darstellung exemplificirt haben.

§. 8.

Steffens hat auch als Naturphilosoph die entgegengesetzte Richtung vom Ebengenannten eingeschlagen. Dieser verfolgt einen gemeinsamen Typus äußerer Gestaltung durch die Mannigfaltigkeit aller einzelnen Erscheinungen hindurch: jener führt aus den Erscheinungen in die Tiefe, auf ihre verborgene Bedeutung zurück. Dieser ist Naturzeichner, mit sicherer Hand ihren äußern Umriß durch die verwirrenden Gestalten hindurchziehend, jener Naturpoet, ihre Seele, ihr Geheimniß an's Licht bringend. Ein leitender Gedanke geht durch alle seine Schriften, der sich aber durch die wechselnde Darstellung, wie durch ein trübes Medium hindurchgehend, gleich einem gebrochenen Lichtstrale fast nur in verschobener Gestalt dem Leser zeigt. Eine unvertilgbare Uranlage, eine ewige Persönlichkeit als das Princip der Schöpfung und besonders als die Grundlage im Menschen nachzuweisen, ist ihm dieser leitende Gedanke. Alles Wirkliche ist ein Individuelles, das Abstrakte ist gar nicht. Hiermit hat er sich sowohl

den Abstraktionen einseitiger Spekulation, als dem leeren Generalisiren und Classificiren bisheriger Naturbetrachtung entgegengesetzt. Und beide bieten wirklich einen Vergleichungspunkt dar. Sie sind, jedes für sich und auf entgegengesetzte Weise, der bloße Umriß, die Vorbereitung und Basis zu dem in die einzelne Wirklichkeit selbst eingehenden, individualisirenden Erkennen, und so hat Steffens allerdings einen wichtigen Wendepunkt der Erkenntniß überhaupt angedeutet: aber weil er für einen Philosophen zu wenig Dialektiker, für einen Naturforscher zu wenig durchführender Beobachter ist; so bleibt es nur bei der Andeutung; der Sieg nach keiner Seite hin ist entschieden. Seine tiefen Ideen, seine reichhaltigen Combinationen befreien sich weder zur Klarheit des entfalteten Begriffes, noch zur Eindringlichkeit einer unabweisbaren Naturanschauung, wie etwa bei Göthe; und es bleibt überall nur der Eindruck zurück eines bloß subjektiven Strebens, sich auszusprechen. Zwar ist das Ringen mit dem Objekte überall tapfer und kräftig; aber fast immer kehrt er halbverwundet daraus zurück: er hat sich nirgends selbst genügt, und der Kampf muß von Neuem beginnen. Deßhalb hat sich auch das Gemeingültigste und Klarste, selbst das religiöse Bewußtsein, in ihm so unauflöslich mit Individuellem legirt, daß beinah' Alles bei ihm das Gepräge des Selbstbekenntnisses trägt, — Confession wird. Dabei weiß die reiche Beredsamkeit seiner Phantasie und seines Gemüthes uns so unwiderstehlich anzuziehen, daß er auch als Schriftsteller durchaus individuell und unnachahmlich dasteht, nie sich erschöpfend, aber auch nie vollendet, ein großes Fragezeichen sich selbst und den geistig Mitbelehnten. Eben deßhalb ist auch ein Element der Mystik in ihm, das sich, vielleicht nur zufällig, neuerdings sogar zum Pietismus

ausgebildet hat. Aber dadurch hat er diese isolirende Richtung in sich nur vollendet; wenigstens zeigen ihn die beiden letzten dahineinschlagenden Schriften (*von der falschen Theologie und vom wahren Glauben*, und seine *Confession* —) in einer so eigenthümlich abgegränzten, rein persönlichen Ueberzeugung, er hat sich darin so scharf auf den Gipfel seiner Individualität, wie auf die Spitze einer Nadel hinaufgezogen, daß kaum ein Zweiter dort Platz finden möchte, um neben ihn zu treten.

§. 9.

Aber eben diese Ergüsse einer bloß individuellen Richtung, noch mehr aber die Willkühr regellosen Combinirens und Phantasirens, wie wir sie unter dem Namen der Naturspekulation bis zum Ueberdrusse gesehen haben, mußten nur desto dringender den Befreier der Philosophie aus so niedriger Knechtschaft herbeirufen. Man war der genialen Vorausblicke, der ideenreichen Ueberschwänglichkeiten, die sich in verwirrendem Wechsel überboten hatten, allmählich müde geworden: man sah ein, die Philosophie bedürfe vor Allem wieder der strengen Form, geordneter, *von vorn* und aus dem *Grunde* beginnender Methode. Aber die *objective* Richtung derselben (§. 3.) hatte sich einmal dem zurückgedrängten Kantianismus gegenüber geltend gemacht, und so kam es zuletzt darauf an, wer dieselbe mit ganzer Konsequenz und Vollendung durchzuführen vermöchte. Nur so kann überhaupt ein Standpunkt wissenschaftlich erschöpft und abgeschlossen werden; denn nur also läßt sich erkennen, was die im Standpunkte selbst liegende Konsequenz an sich vermag, und was durchaus nicht. Sie ist darin zu ihrer Krisis gebracht, und hat sich nach ihrem Vermögen und Unvermögen selbst vollendet.

Und dies Verdienst in Bezug auf die letztgenannte Richtung der Spekulation ist unverkennbar Georg Wilhelm Hegel zuzuerkennen. Seine Lehre ist die zum ersten Mal vollendete, im Ebenmaß dialektischer Behandlung durchgeführte Darstellung des objectiven Systems der Philosophie, wovon Spinosa in neuerer Zeit den ersten Entwurf, Schelling mehr die Eine Hälfte gezeigt hatte. So hat jener in der bezeichneten Hinsicht — was in der That das höchste Lob für eine Philosophie wäre — seiner wissenschaftlichen Gegenwart vollkommen genügt; er hat seinen Lebenszweck in ihr erreicht; und wie seine Philosophie im gegenwärtigen Momente den Vereinigungspunkt bildet, von welchem aus man weiter zu gehen hat, so wird sein Name, wie sein Verdienst unvergeßlich bleiben unter den wissenschaftlichen Wohlthätern Deutschlands, ja der gesammten neuern Zeit; denn er hat den entkräfteten Geist des spekulativen Denkens unter uns wieder befreit und gestählt, und auf größere Bahn gerufen, damit aber auch die Kraft in ihm geweckt, die Fesseln, welche er selbst zuletzt ihm anlegen zu wollen schien, von sich abzustreifen. Und wie anstößig jenes Bekenntniß auch Manchem von Hegels Gegnern sein mag, so wird doch die fernere Behauptung seinen Anhängern noch mehr zum Aergerniß gereichen, daß, je mehr eben Hegel eine einzelne Richtung der Spekulation in sich zur Vollendung und Krisis gebracht, es um so weniger bei ihm sein Bewenden haben kann. Gerade darum steht eine neue, umfassendere Combination der Philosophie bevor, weil sich ihre einzelnen Seiten in kräftigster Virtuosität ausgebildet haben. Sie werden Theile eines größeren Ganzen und darin selbst wieder neugestaltet. Und dies ist so klar und unabweisbar, betrifft aber zugleich so wenig persönliche Ehre und Werth; daß es in der That

unbegreiflich wäre, dadurch so leidenschaftlichen Groll bei Einzelnen aufgeregt zu sehen, wenn jene Leute nicht recht eigentlich durch die Pflicht der Selbsterhaltung gezwungen, dergleichen Konsequenzen bekämpfen müßten. Sie selbst nämlich, bloß die Schmarotzerpflanzen eines fremden Genius, die überflüssigen Copien eines originalen Geistes, fühlen nur allzuwohl, daß sie, wenn dieser nicht mehr die Gegenwart beherrscht, selbst wie antiquirter Hausrath, oder eine verbrauchte Mode in den Winkel geschoben werden.

§. 10.

Nach seinem historischen Verhältniß ist Hegels System die Zusammenfassung und Combination der Hauptgestalten seiner spekulativen Vergangenheit, — ein Vorzug, der diese Philosophie eben zum nothwendigen Uebergangsstandpunkt macht. Spinoza's Ethik und Schelling's früheste Darstellung seines Systems (in der Zeitschrift für spekulative Physik) sind die ersten Grundlagen seines Inhalts, während die Form, der dialektische Fortgang durch Thesis, Synthesis und Antithesis von der Wissenschaftslehre ererbt ist. Wir könnten es hiernach kurz bezeichnen als die methodische Vollendung von Spinoza's Ethik, wenn darin nicht zugleich auch die innere Durchführung und Vollendung seines Princips läge, die nicht minder in demselben anzuerkennen ist. Aber auch dies Verhältniß ist nicht ohne dazwischen liegende Vermittlung geblieben. Das erste Buch von Spinoza's Ethik: de deo, mit seinen vereinzelten und, wie wir anderswo nachwiesen, sogar dürftigen und lückenhaften Bestimmungen über die ewigen und endlichen Attribute und Modi der göttlichen Substanz fand seine nächste Ausbildung in Schellings dialektisch eigentlich eben

so ungenügender Darstellung seines Systemes (Zeitschrift f. spekul. Physik II. 1., §. 1 – 50.) Hieraus ist der Inhalt von Hegels Wissenschaft der Logik erwachsen, welcher die sämmtlichen dort vereinzelt aufgenommenen oder vorausgesetzten abstrakten Kategorien dialektisch auseinander entwickelt und in ihrer philosophischen Bedeutung feststellt. Aus den einzelnen Eckstein und lückenhaften Stützpfeilern der ersten Spinosischen und Schellingischen Grundlage ist das strenggefügte und symmetrisch gegliederte Gebäude der Hegelschen Logik entstanden — bewundernswürdig durch die unablässig zersetzende Schärfe seiner Bestimmungen und das Festhalten von Begriffsdistinktionen, deren Unterschiede sonst kaum geahnet wurden, — das Meisterstück reiner Scholastik, wenn auch der methodische Fortgang und die angegebenen Bestimmungen im Einzelnen noch mannigfacher Sichtung und Verbesserung werden unterliegen müssen: — wie denn überhaupt das scharfsinnigste Werk, indem es die Kraft des Denkens zu einer noch nicht erreichten Höhe steigert, gerade dadurch Veranlassung wird, den neugeübten Scharfsinn gegen es selbst zu wenden. — Aber auch den Erbfehler ihrer Abstammung verläugnet sogleich die Logik nicht. Nach ihrer sonstigen Bedeutung: Wissenschaft des Denkens zu sein, sollte man erwarten, diese gefundenen Begriffsunterschiede zunächst als Bestimmungen des eigenen Denkens gefaßt zu sehen; so aber werden sie ohne Weiteres ächt spinosisch als Realdefinitionen des Absoluten bezeichnet, folgerecht nach dem einmal gewählten Standpunkte, aber ihn selbst von Anfang an weder rechtfertigend noch begründend. Die Logik hat sich damit plötzlich in Metaphysik, in die Lehre von Gott und den ewigen Dingen verwandelt, ohne daß der harte Sprung weiter vermittelt wäre. So

kann das Ganze für den Anfang höchstens als einstweilige Assertion, als eine problematische Behauptung gelten, die im Fortgange etwa sich erst zu begründen hätte. (Wir haben nämlich diese willkührliche Vertauschung des Logischen mit dem Metaphysischen in der That so auffassen und entschuldigen hören, daß es eine Assertion sei, die sich am Erfolg bewähre). — Wenn aber diese Bewährung nur darin besteht, daß das System im Kreislaufe zum eigenen Anfange zurückkehrt, ihn erklärend und rechtfertigend, wie man solches zum Zeichen seiner Vollendung ihm nachzurühmen pflegt; so hat es hier der Erfolg doch nur insofern bestätigt, als der problematisch einmal gewählte Standpunkt auch am Ende sich nicht widerspricht, sondern vollständig sich umkreiset und in sich abläuft. Damit ist aber das ursprünglich Assertorische desselben nicht zum Apodiktischen erhoben. Das ganze System bleibt Assertion, weil sein Anfang nicht gerechtfertigt ist; es gleicht einem wohlgefügten Gebäude, dem aber die Befestigung im Boden fehlt. Zugleich wird aber noch die fernere Kritik bewähren, wie dieser methodische Grundfehler des Anfangs, die nicht gerechtfertigte Identität des Logischen und Metaphysischen so wie des Denkens und Seins auch im weitern Fortgange alle Härten und unbeliebigen Resultate der Lehre verschuldet hat. Es ist ein Meisterwerk irrender Konsequenz oder konsequenter Irrung, das jedoch eben deßhalb im Einzelnen diese Beschaffenheit nicht verbergen kann. Denn je folgerechter und methodischer fortgerechnet wird, desto höher muß zuletzt das Deficit der Rechnung anwachsen; und auch hier heißt es: weniger gut, wäre besser!

Aber auch die weitere Grundeintheilung des Systems ist bei Hegel wie bei Schelling ganz noch die spino-

sische, hier jedoch nur in ihren ersten Andeutungen und wie im unentwickelten Embryonenzustande, dort vollkommen entfaltet und bei Letzterem ebenmäßig durchgeführt. Aber auch die Grundideen, der durchgängige Parallelismus zwischen Natur und Geist ist bei Spinosa schon auf das Deutlichste ausgesprochen. Sein zweites Buch: de mente mit den vorausgeschickten allgemeinen Bestimmungen über die göttlichen Attribute, von Ausdehnung und Denken, so wie über die innere Identität des Leiblichen und Geistigen hat sich in den beiden letztern Systemen zur Philosophie der Natur und des Geistes ausgebreitet. Doch gebührt in diesen Theilen, besonders dem der Naturphilosophie, Schelling der Ruhm der Originalität, der schöpferischen Selbstständigkeit der Ideen, während Hegel das secundäre Talent, der Ebnende, Ausfüllende, Rektificirende ist, kurz der methodische, nicht der produktive Kopf.

Aber auch für diese methodische Seite bedurfte es eines Vorgängers, als welchen wir früher schon Fichte bezeichneten. So wie nämlich dieser in der ersten Gestalt seines Systems das gesammte Bewußtsein in all' seinen Stufen und Entwicklungen, ohne einen Inhalt, ein Substantielles dabei nöthig zu haben oder zuzulassen, lediglich aus dem Setzen, Gegensetzen und Gleichsetzen des Ich — also aus dem Formalen — herleitete; dadurch aber den Kern eines Realen, im Bewußtsein sich Offenbarenden und vor sich selbst sich Entfaltenden völlig in die Form verflüchtigte: eben also und nach ganz gleichem Schematismus hat Hegel diese Inhaltsverflüchtigung und Entsubstanziirung für die gesammte Objektivität versucht. Die Dinge in ihrer unendlichen Bestimmtheit sind ihm nichts mehr, als die ewig zwischen der Einheit, dem Gegensatze mit sich und dem Zurücknehmen desselben sich hin und her-

bewegende absolute Idee, hier minder, dort mehr entfaltet und complicirt, nirgends aber mehr als die niedere oder höhere Potenz des Formalen, und wenn am Ende des Systemes von Gott als dem absoluten Geiste die Rede ist, so enthält selbst dieser Begriff keinen tieferen Gedanken als den endlosen Prozeß eines Sichübersetzens in das Einzelne, in den individuellen Geist. — Kurz, wie etwa in Zwiebelgewächsen nur Hülle in Hülle gefügt ist, um den ganzen Körper aus Nichts als Haut zu bilden; so ist hier die Form — sonst die Selbstgestaltung eines Inhalts, eines Substantiellen, das, kraft ursprünglichen Triebes und Schöpfermacht, sich selber seine Form anbildet, — umgekehrt selbst das Substantielle, der rechte Kern und Inhalt der Welt. Gott schafft nicht endliche Wesenheiten in eine Form, in welcher sie ihren Lebenslauf vollbringen, er hat den Kräften der Welt nicht diese Form als eine Schranke, als bindendes Gesetz auferlegt, innerhalb deren die ursprünglichen Realitäten geordnet und gebändigt liegen, — wie die Spekulation symbolisch, aber vielleicht bezeichnend sich ausdrücken könnte; — sondern alles Dies fällt zusammen! Gott selbst ist die Urform, die in den einzelnen Dingen sich darstellende Weltdialektik, die an sich selbst Mittel und Ziel, wie Anfang und Ende aller Dinge, kurz, ihre absolute Wahrheit ist: — und in dieser Einsicht ist der rechte Inhalt der Philosophie, das tiefste Geheimniß alles Daseins ausgesprochen, — hierin endlich die Tiefe des göttlichen Wesens enthüllt, so daß es — wie die entzückten Epopten dieser Lehre aller Orten zu rühmen wissen — fortan wahrhaft lächerlich wäre, von einem tiefern Geheimniß der Welt und Schöpfung nur noch zu träumen! — Zwar ist bei Hegel vom Substantiellen, von der Sache selbst die Rede; damit wird aber lediglich bezeich-

net der abstrakte Begriff derselben, d. h., ihre ewige Form, im Gegensatze mit ihrer concreten (zufälligen) Erscheinung, und wir werden noch ferner sehen, wie in diesem Systeme das Individuelle das Nichtige, Vorübergehende, Bestandlose ist.

So erscheint Hegels System in dieser Beziehung freilich nur als die Ergänzung der frühern idealistischen Gestalt in Fichte; beide aber theilen den Erbfehler jeder Spekulation, welche ihren Inhalt und alle Wahrheit aus sich selbst heuristisch hervorspinnen, nicht aber den vorgefundenen methodisch entfalten und zum Bewußtsein bringen will, — was Letzteres eigentlich bedeute, kann erst die Folge lehren, — den Erbfehler nämlich: daß sie mit der Form, — denn mehr haben sie nicht in ihrer Gewalt, — das Wesen, die Sache selbst erkannt zu haben meinen. Und dieser Irrthum, das abstrakte Denken dennoch für das Erkennen (Gottes und der Welt) zu halten, dieser einseitige Aberglaube an das Formale, als den eigentlichen Kern und das Wesen der Dinge, ist das Unterscheidungszeichen einer ganzen Klasse von Philosophen, wie es späterhin uns auch noch in anderer Gestalt begegnen wird.

Zwar hat die Wissenschaftslehre in ihrer spätern Umgestaltung diesen Fehler ihrer Seits zu tilgen gesucht. Das Substantielle, das in die Form des Bewußtseins eintritt, ist nach ihrem spätern Ausdruck die Erscheinung Gottes; der in Gott verborgene, unendliche Inhalt ist die Füllung des Bewußtseins: Gott tritt darin sich offenbarend aus seiner Verborgenheit hervor. Damit sind aber die Iche, die Individuationen des Bewußtseins auch nicht mehr nur abstrakte Momente geblieben, welche die Form in sich selbst setzt und aufhebt,

sondern sie sind Ebenbilder des ewigen Gottes, kreatürliche Substanzen, indem sie Gottes inneres Wesen auf eine bestimmte und eigenthümliche Weise derselben. Die geistige Individualität ist durch diese Wendung zuerst in ihre Rechte wiedereingesetzt, indem sie jenseits aller Form in Gottes Realität selbst ihren Urquell hat. Aber nur indem die Iche die höhern Ideen in sich darstellen, nicht in ihrer unmittelbar sinnlichen Existenz, vollziehen sie ihre gottverliehene Individualität: denn Gott stellt sich nur in freien Geistern, nicht in der Scheinwelt des Sinnlichen dar; dort aber ist das eigentliche Quale, die Realität nur zu erleben, in sich zu finden, indem man sich hingibt dem Leben in den Ideen, der Wirklichkeit ihrer Offenbarung in uns, nicht kann es durch Denken gefunden, construirt werden, weil es durchaus jenseits des durch Denken Begreiflichen, jenseits der Form liegt, wodurch denn die Philosophie ihre wesentliche Begränzung gegen das Leben und die Wirklichkeit gefunden.

Kann uns nun auch der sittlich-religiöse Ernst dieser Weltansicht die spekulativen Lücken nicht verbergen, die hier noch übrig bleiben, — so wie wir die W. L. auch überall nur als den Wende- und Anfangspunkt zu einer neuen philosophischen Entwicklung betrachtet haben *) — so hat sie doch, was uns hier zunächst wichtig ist, auf das Bestimmteste ausgesprochen, daß das abstrakte Denken die eigentliche Realität, das Substantielle nicht zu konstruiren vermöge, daß es nur mit dem Allgemeinen beschäf-

*) Man vgl. Beiträge zur Charakteristik S. 280—315, besonders S. 308 u. 9; wo überhaupt der Inhalt des Obigen weiter ausgeführt ist, so wie in Fichte's Biographie: besonders in seinen Briefen an Jacobi (Biogr. Th. II. S. 194 ff. vorzüglich im achten und neunten).

tigt, schlechthin nur die Eine Seite der Wahrheit, die abstrakte, der eigentlichen Wirklichkeit als formale Bedingung vorausgehende, zum Bewußtsein zu bringen vermag.

Dagegen hat Hegel von dieser Einseitigkeit Nichts aufgegeben, ja er setzt vielmehr den Triumph seiner Philosophie darein, nichts Unbegriffenes übrig gelassen zu haben, wodurch denn die Form zu Allem, und alles Concrete zur vielgestaltigen Form gemacht worden ist. — Und hiermit wäre vorerst ein Grundgebrechen dieses ganzen Standpunktes bezeichnet, welches man für das Folgende im Auge zu behalten wohl thun möchte. Es wird sich nämlich zeigen, daß nicht weniger als Alles darauf ankommt, ob man diese nothwendige Gränze des formalen Denkens anerkannt, oder ob man sie überschreitet. Aber auch hier läuft die ganze Erwägung in die Frage nach dem rechten Anfang der Philosophie zurück: ob man nämlich den Prozeß des reinen Denkens vom abstraktesten Begriffe aus ohne weiteres in Bewegung setze, und auf gutes Glück dialektisch fortrechne; oder ob man zuerst sich orientire über das Wesen des Denkens und die nothwendigen Doppelrichtung alles Erkennens, also anhebe von einer Untersuchung über das Bewußtsein überhaupt, wo man denn an das abstrakte Denken und die daraus sich ergebende Erkenntnißweise nicht mehr Anforderungen machen wird, denen es nicht genügen kann. —

§. 11.

Nicht minder interessant ist es, das innere Verhältniß Hegels zu Spinoza zu bezeichnen. Er selbst hat sich darüber dahin ausgesprochen: daß bei Spinoza Gott nur noch als die Substanz gefaßt sei, in welcher alle

Gegensätze des endlichen Bewußtseins als Wesenlose verschwinden; weßhalb hier auch noch nicht der Moment des Unterschiedes zu seinem Rechte gekommen sei. Und den wesentlichen Fortschritt des eigenen Standpunktes findet er darin: Gott nicht nur als die Substanz, sondern als Subjekt bestimmt zu haben. *) Dies hat bestimmter den Sinn, daß die Substanz überhaupt Proceß ist, sich in den Unterschied ihrer selbst herausläßt, und hierdurch das Individuelle in sich aufgenommen und mit sich versöhnt hat.

Es ist eines Theils nämlich Hauptsatz dieser Philosophie: daß das Allgemeine gar nicht wirklich ist außer im Einzelnen, daß jenes nur in diesem zur Erscheinung kommt, und in der That wäre darin ein wahrhafter Fortschritt über Spinosa hinaus gewonnen, ja eine völlig neue Epoche der Spekulation geöffnet, wenn sich Hegel getraut hätte, mit jenem Satze wirklich Ernst zu machen. Hiernach würde nämlich in der That allein das Individuelle, Persönliche existiren; das Allgemeine dagegen wäre nur die im Grunde bleibende, vom Höhern überwundene Basis, die latente Grundlage, ewig verschlungen vom Glanze der lebendigen Wirklichkeit, welche daraus sich erhoben, gleichwie auch in der Natur das düstere Reich der Masse nur zur Grundlage und Bedingung für die Welt des Lebendigen und des Geistes geworden ist. Gott ist dann nur als Persönlicher, die Kreatur aber der endliche Geist, und hiermit wäre die Hauptbedingung einer tiefern wie lebendigern Philosophie erreicht, worin das Abstrakte für immer überwunden ist. — Statt dessen hat aber Hegel auch nach diesen Einsichten sich vor dem völligen Rückfall

*) Phänomenologie, Einleitung, S. XX. und sonst.

in die alten Abstraktionen nicht zu bewahren vermocht. Die Lehre von Gott als dem Geiste, von der Unwirklichkeit des Allgemeinen u. dgl. ist in der dürftigen Vorstellung untergegangen, daß Gott als das Allgemeine die Dialektik sei, unendlich sich zu verendlichen, als Einzelnes sich zu setzen und wieder aufzuheben. Und so hat er auch in Bezug auf Gott, statt sich zu der Wahrheit zu erheben, welche auf dem direkten Wege seiner Konsequenz lag, daß Gott nur als Geist (als ewige Persönlichkeit) gedacht, auch das Absolute oder Substanz sein könne*); — sich wieder mit der wohlbekannten pantheistischen Trivialität begnügt: daß er nur im endlichen (menschlichen) Geiste des eigenen Bewußtseins theilhaftig werden könne. Und hiermit, meint er dennoch, mit dieser wahrhaften Profanirung und Erniedrigung des göttlichen Geistes, sei die tiefste Versöhnung von Gottheit und Menschheit vollendet, und die ganze Tiefe der christlichen Idee zum ersten Male wieder zum Bewußtsein gebracht: — Behauptungen, deren Beschaffenheit und Folgen wir nachher noch näher zur Sprache bringen werden. Hier wollen wir vorerst nur die gemachte Unterscheidung in dem allgemeinen Ausdrucke fest-

*) Dieser Satz, wiewohl er als das Ziel der gesammten neuern Spekulation anzusehen sein dürfte, ist, so viel uns bekannt, in wissenschaftlicher Fassung und Zusammenhang zuerst von uns in der Vorschule der Theologie (S. 63 ff.) ausgesprochen worden. Obgleich wir nun durch ihn und seine weitern Konsequenzen uns von dem gesammten spinozistisch-hegelschen Principe und überhaupt von allem Pantheismus bis auf die Wurzel abscheiden; — so ist uns dennoch von übrigens wohlwollenden Beurtheilern nachgesagt worden, daß wir gleichfalls von diesem Standpunkte aus philosophirten, während vielmehr doch jene ganze Schrift eine direkte wie indirekte Polemik gegen denselben ist, die freilich bisher nur sehr theilweises Verständniß gefunden.

halten: daß, wenn Gott bei Spinoſa noch als die Subſtanz, — als die jenſeitige, todte Allgemeinheit erſcheint, er bei Hegel freilich ſchon als der abſolute Proceß, — als lebendig, als unendlich fluktuirend und ewig beweglich in ſich ſelbſt, — aber nicht als freiperſönlich, als Urich über den endlichen — gedacht wird, indem er ſich in letzterer Beziehung eben auch nur durch unendlich-endliche Perſönlichkeiten hindurchproceſſiren ſoll. Damit iſt aber auch Hegel noch nicht über den Standpunkt des Pantheismus hinausgekommen, wiewohl er mit einer auch ſonſt keineswegs von ihm verſchmähten Wortſophiſtik ſehr ſpitzfindig behauptet, gerade dadurch ſich über denſelben hinausgebracht zu haben und ihm zu widerſprechen, daß Gott nach ihm nicht alle Dinge — ſondern alle Geiſter iſt, oder daß er im Menſchen zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt gelangt. *)

§. 12.

Hiermit iſt aber zugleich auch ſein innerer Gegenſatz mit Schelling ausgeſprochen. Des Letztern Philoſophie nämlich, noch keineswegs ganz entwickelt und gleichmäßig ausgebildet, enthält eine doppelte Seite: theils, was bisher wirklich an ihr dargeſtellt und zur Anerkenntniß gebracht iſt, theils, was zwar im Geiſte und in der Konſequenz ihrer dynamiſchen Weltanſicht liegt, was ihr Urheber auch deutlich anſtrebt, was aber von ihm noch nicht wiſſenſchaftlich dargeſtellt worden. Dieſe zwiefache Be-

*) Man ſehe die Hegelſche Expoſition darüber in ſeiner Beurtheilung von Göſchels Aphorismen: (Wiſſenſchaftl. Jahrbb. 1829. Th. I. S. 802 u. 803).

ziehung gibt bei der Vergleichung Beider auch ein doppeltes Resultat. Daß in formeller Ausbildung Hegel weit über Schelling steht, ist bekannt und von ihm selbst oft genug eindringlich gemacht worden. Nicht nur der Anfang von der intellektuellen Anschauung ist hier beseitigt, indem Hegel den concentrirten Inhalt derselben in die abstrakte Dialektik seiner logischen Begriffe zerlegt hat, wiewohl selbst damit nicht völlig über die Willkühr eines bloß behaupteten (ponirten) Anfangs hinausgelangend. Aber auch der Begriff des Absoluten ist bei Hegel nicht bloß der der Identität oder Indifferenz geblieben; — ein abstraktes Allgemeine, das wohl dazu dient, das Besondere, die empirischen Gegensätze daran aufzuheften, nicht aber sie als den selbstgegebenen Gegensatz an ihm, und es selbst als die lebendig sich differenzirende Identität zu erkennen. Hier nun kann sich Hegel mit Recht rühmen, das Formelle vollkommen auf's Reine gebracht zu haben: er hat das Absolute, Gegensatzlose, zugleich nachgewiesen, als sich fortbestimmend zum Gegensatze seiner selbst, oder nach den drei Momenten der Idee, als das Allgemeine, welches sich besondernd, damit in den Moment der Einzelnheit sich unendlich hinübersetzt. — Er hat darin ohne Frage den abstrakten Urtypus der geschaffenen Dinge auf das Schärfste bezeichnet, den allgemeinsten Crystallisationsproceß des Endlichen gleichsam zum Bewußtsein gebracht, — aber nicht alle Bildung ist Crystallisation! Der Irrthum ist nämlich dabei ein doppelter: einmal daß dieser formelle Urtypus des Kreatürlichen uns ohne Weiteres als der des göttlichen Urlebens selber vorgehalten wird; sodann daß auch der kreatürliche Geist nichts Anderes und mehr enthalten soll als nur die Selbstverendlichung des absoluten Geistes oder den Proceß desse-

ben, in ihm zum Selbstbewußsein zu gelangen, — Behauptungen, die sich in der Folge als der Grund aller weitern Irrthümer finden werden.

Dadurch hat Hegel nun eines Theils die formelle Konsequenz jener Lehre vollendet, vom wahrhaften Geiste derselben dagegen völlig sich abgewendet, oder um an eine ältere Unterscheidung, die dasselbe bezeichnet, zu erinnern: Hegel hat den Buchstaben Schellings vollendet, mit seinem Geiste sich aber in Widerspruch gesetzt. Denn dies pantheistische Resultat ist es gerade, was Schelling nach allen seinen spätern Aeusserungen nicht nur ausdrücklich von sich abweist, sondern was auch bei tieferer Erwägung das gerade Gegentheil seiner dynamischen Grundansicht ist. — Es kommt nämlich, wie wir schon vorher nachwiesen, Alles auf die entscheidende Frage an: ob das Abstrakte nur als das an sich Unwahre, als der formelle Anfang der Erkenntniß begriffen — als wirklich also nur das Individuelle, Persönliche erkannt wird, — Gott als Ich — nicht mehr als Substanz oder absoluter Proceß wie bei Spinosa und Hegel — die Kreatur als endliche (d. h., real-begränzte, nicht aber aufgehobene) Substanz — nicht mehr als vorüberschwindender Moment jenes Processes: — Oder ob man von allem Diesen das Entgegengesetzte behauptet. Während sich nun in Hegel dieser Sieg der Abstraktion durch die Kunst der Form fast bis zum höhnenden Triumphe durchgeführt hat; steht Schelling unverrückt auf der entgegengesetzten Seite, ja es ist das Große und Tiefe seines Geistes, daß er, im Widerspruche mit seinen Anhängern, wie im proteischen Wechsel der eigenen Versuche, dieser Idee nie untreu geworden ist.

Aber auch wir dürfen unser Streben damit als einverstanden erklären, wiewohl von einer ganz andern Seite her diese Grundansicht stützend und entwickelnd. Bei Schelling ist es der ursprüngliche Sinn -- Genialität mit Einem Worte, — der ihn in allem Wirklichen nur das Lebendige anschauen läßt. Wir hoffen diese Erkenntnißweise auch wissenschaftlich als die einzig richtige nachzuweisen, indem wir durch eine vollständige Theorie des Erkennens die Quelle des entgegengesetzten Irrthums aufdecken und beseitigen.

§. 13.

Uebrigens hat Hegel selbst sein System sehr charakteristisch als absoluten Idealismus bezeichnet. Nach ihm ist nämlich die Philosophie das Abbild, oder eigentlicher, — das höchste Bewußtsein jenes Weltgestaltenden göttlichen Urprocesses; ihre dialektische Methode ist daher keineswegs eine willkührliche oder dem Inhalt fremde, sondern jener Weltproceß selbst, nur in's denkende Bewußtsein aufgenommen. Was Gott vorbildlich in der Welt vollzieht, das vollzieht und erkennt dadurch nachbildlich die Philosophie mittelst ihrer Dialektik. — Gleichwie also das System seinen Weg durch das logische Sein und die Natur bis zum Begriffe des absoluten Geistes vollendet: eben also und um deßwillen ist es auch der Urproceß Gottes in der Welt, sich zum absoluten Geiste zu machen, d. h., sich in ihr zum Selbstbewußtsein zu bringen. — Wir bitten dies charakteristische Merkmal des Systemes nicht zu vergessen: Form und Inhalt durchdringen sich in ihm so absolut, daß jene nicht nur diesen

erzeugt, sondern daß selbst in Gott wie in der Welt Nichts übrig bleibt, als jene formelle Thätigkeit. Gott ist nur realer Seits die Dialektik der Welt, welche idealer Weise die Philosophie in sich vollzieht. Deßhalb ist auch die Form, das rein Methodische des Begrifffortgangs der Schlüssel zu aller Wahrheit, weil es das Bewußtsein der Thätigkeit Gottes in den Dingen ist.

Hieraus ergibt sich sogleich die andere Seite dieses Verhältnisses. Das Erkennen Gottes nämlich, wie es die Philosophie besitzt und wie es sonst noch sich findet im menschlichen Bewußtsein, ist wahrhaft nur das Erkennen Gottes von sich selbst: oder — um die hier hervortretende Wechselbeziehung noch deutlicher zu sondern: — indem Gott (in uns) gewußt wird, ist dies das Wissen Gottes von sich, so wie umgekehrt, wenn Gott sich weiß, dies Wissen kein anderes ist, als unser Gottesbewußtsein; — so daß Göttliches und Menschliches hier schlechthin coincidiren. Das absolute Sein (Gott) ist nämlich eben so sehr ein Wissendes, als ein Gewußtes, und alle drei Momente fallen zusammen. Sein und Wissen ist nämlich in dieser Lehre so absolut identisch, daß Sein als nicht gewußtes, oder — was in diesem höchsten Mittelpunkte dasselbe ist — als nicht wissendes, ungereimt wäre. — Wenn wir daher soeben die ideale Dialektik der Philosophie der realen Weltdialektik Gottes entgegensetzten; so löst sich auch dieser Gegensatz: jenes philosophische Thun ist selbst das Thun Gottes; er philosophirt in uns, wie er in uns zum Selbstbewußtsein kommt; unsere Irrthümer und Fehlgriffe über ihn sind daher selbst die seinigen, die verfehlten und allmählig gelingenden Versuche, sich selbst zu begreifen. Daher ist endlich die Philo-

sophie, als die adäquate Erkenntniß Gottes zugleich sein höchstes Selbsterkennen, oder die vollendete Form seines Selbbewußtseins, — eine Konsequenz, auf die wir nachher noch einmal zurückkommen werden.

§. 14.

Der einzige Inhalt des Systemes ist daher jenes absolute, mit dem Erkennen identische Sein — Gott — dessen immanente Entwicklung durch immer reichere, mithin adäquatere Bestimmungen die Gliederung des Systemes ausmacht. Diese sind damit zugleich fortgesetzte Selbstdefinitionen des Absoluten auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung; und die Philosophie, indem sie dialektisch fortschreitet, erkennt darin eben den innern Lebenslauf Gottes, seine Selbstschöpfung als Welt, welche Erkenntniß wiederum eben so sehr die göttliche von sich selber ist. — Damit ist uns schon eine summarische Einsicht in das Charakteristische des Systemes gegeben. Gott wird hier gefaßt als der absolute Proceß, sich vor sich selbst zu entwickeln, d. h., in Gegensätze frei auseinander zu treten, darin aber zugleich sich zu erkennen und so sich als Einheit aus ihnen wieder zusammenzufassen. Damit ist aber auch die absolute Schranke des Systemes bezeichnet, und alle Härten und Inconvenienzen, die sich später an ihm ergeben werden, haben allein darin ihren Grund.

§. 15.

Den nähern Verlauf des Systemes wie seine Eintheilung können wir als bekannt voraussetzen, indem Anhänger wie Gegner nicht ermangelt haben, nach solcher

äußerlichen Uebersicht es zu charakterisiren. Wesentlicher ist es, der durch das Ganze hindurchlaufenden Grundidee auch in die einzelnen Theile desselben nachzugehen.

Der Inhalt des ersten Theils (der Logik) ist kürzlich folgender: Gott wird hier noch gefaßt in seiner abstrakten Allgemeinheit und Ewigkeit, oder wie er ist „vor der Schöpfung der Welt." Hier wird nun zunächst der große Gegensatz zwischen Ewigem und Endlichem, Allgemeinem und Einzelnem, Innerm und Aeußerm, Gedanke und Wirklichkeit, wie er sich dialektisch mannigfach contrastirt und umgestaltet, endlich in der höchsten Definition des Absoluten, welche in diesem Theile der Philosophie möglich ist, also vereinigt: daß das Absolute die Idee ist (die Seite des Ewigen, Innern, des Begriffes), welche sich unendlich verwirklicht (die Seite des Endlichen, Aeußern, der unmittelbaren Wirklichkeit): — so aber, daß beide Seiten schlechthin Eins sind im Unterschiede, daß die Wirklichkeit ohne Rückhalt darstellt, was die Idee an sich ist. Diesen Selbstverwirklichungsproceß in abstrakter Allgemeinheit auszusprechen, ist Sache der Logik: die concreten Erscheinungen der Natur und des Geistes darauf zurückzuführen, und darin ihre eigentliche Bedeutung nachzuweisen, Aufgabe der beiden andern Theile der Philosophie.

Jener göttliche Urproceß selbst aber, der in allen concreten Gestalten wiederkehrt, also der dialektische Mittelpunkt von Allem ist, verläuft folgender Gestalt:

Die absolute Idee besondert sich zum Unterschiede von sich selbst. Dieser Unterschied — das Einzelne (a.) tritt dadurch in das Verhältniß, unendlich andere Einzelne =bc... sich gegenüber zu haben. Somit ist kein Einzelnes als solches angemessen der Absolutheit der Idee; diese

geht als die unendliche Macht hinweg über jedes derselben, welche Unangemessenheit dieses als das Endliche bestimmt, und es zum Untergange aus sich selbst fortführt. Der einzelne Unterschied wird daher eben so unmittelbar processirend wieder aufgehoben, um in einen neuen (b..) überzugehen; und so ist jener Proceß ein unendliches Anderswerden zugleich und in sich identisch Bleiben der Idee, indem jedes Endliche die freilich unverschuldete Schuld, geschaffen zu sein zum Gleichnisse des Unendlichen, durch seine Vernichtung büßt.

So kann auch in diesem Systeme nicht von Schöpfung, von Kreatur die Rede sein in eigentlichem Sinne. Das Schaffen ist in ganz gleicher Weise eben so Vernichten, wie umgekehrt; beides sind nur einseitige, unwahre Vorstellungen, welche zurücklaufen in die Einheit des absoluten Processes, sich als unendlich Concretes setzend unendlich zugleich sich aufzuheben. Dies ist der Rhythmus des göttlichen Lebens, der bewegende Puls und die Seele der Welt. Alles Bestimmte, Individuelle ist Moment dieses Processes, gesetzt wie verschwindend in seinem vorüberrauschenden Wellenschlage. Es reibt sich auf an dem innern Widerspruche, der das Loos alles Endlichen ist, damit aber recht eigentlich als das Ferment alles Daseins und aller Weltbewegung begriffen werden muß.

(Alles Endliche enthält einen Widerspruch, an dem es untergeht; — auch dies ist einer der charakteristischen Sätze dieser Lehre. *) — Die

*) Ausdrücklich ausgesprochen, — damit uns die minder Kundigen nicht etwa der Konsequenzmacherei beschuldigen — von Hegel selbst in einer Beurtheilung des Ohlerschen Idealrealismus: (Wissensch. Jahrbb. 1831. Juni. S. 854: „Er sagt mit Recht, der Widerspruch hebe sich auf; aber daraus folgt

weitern Folgen einer solchen Grundansicht zu untwickeln, thut nicht noth: ist dies doch von Andern und von uns selbst anderswo geschehen. Doch läßt sich nicht bergen, daß in dem Gedanken des Widerspruches in allem Kreatürlichen dasjenige auf alle Weltwesen ausgedehnt ist, was sonst nur als der Charakter des Bösen überhaupt, der von Gott abgewendeten Kreatur betrachtet wurde; und es heißt dies fürwahr das Wort der Verdammniß über die ganze Schöpfung aussprechen! Jegliche Kreatur ist nur ein so oder anders sich kundbar machender Widerspruch; sie verzehrt sich an der tantalischen Qual des eigenen Innern, nicht daß sie durch eigene Empörung, durch Herauszeichen aus der ursprünglichen Einheit mit Gott dies verschuldet hätte, sondern gerade darin bleibt sie Eins mit Gott: die Unangemessenheit eben, das Mißverhältniß, daß sich das Unendliche im Endlichen darstellen soll, also Gott selbst in seinem Schöpfungsakte ist der Grund des Widerspruches; er selbst entzündet ewig den Kampf dieses Selbstverzehrens in den Dingen, und dies ist das Schauspiel der Welt. — Indem doch aber anderer Seits Gott nicht wirklich ist, außer in diesem dem Widerspruche anheimgefallenen Endlichen; so ist sein eigener Wirklichkeits- oder Schöpfungsproceß zugleich selbst das Durchkämpfen und Durcharbeiten unendlicher Widersprüche in sich, — eine wahrhaft höllische Aktualität, die nach dem gewöhnlichen Glauben sonst das Böse den Verdammten zubereitet, zu welcher sich hier indeß

---

nicht, daß er nicht existirt. Jedes Verbrechen, wie jeder Irrthum, überhaupt aber jedes endliche Sein und Denken ist Widerspruch, so sehr, daß noch weiter sogar gesagt werden muß, daß es Nichts gibt, in dem nicht ein Widerspruch existirt, der sich aber freilich eben so sehr aufhebt.")

auf dem Gipfel modern philosophischer Einsicht Gott selber verurtheilt hat. Es ist der scharfsinnigste Widersinn, die kunstreichste Absurdität, welche je die Philosophie ausgeboren; wobei indeß Niemand Uebertreibung oder Mißverstand von unserer Seite zu besorgen braucht. Jedermann liegen die Elemente der Rechnung selbst vor Augen; er mag versuchen, ob er ein anderes Resultat zu ziehen vermag. Je vollendeter nämlich die wissenschaftliche Form, desto unzweifelhafter und unabläugbarer ist ihr Ergebniß. Man kann sie zwingen, Rede zu stehen, und selbst ihre innere Misgestalt vor uns zu enthüllen. Aber wir werden finden, daß auch in den concreten Theilen diese Philosophie ihr Resultat nirgends verläugnet, oder in Zweifel läßt.)

§. 16.

Wie aber die absolute Idee (§. 15.) an jedem Einzelnen sich ausprägt, muß sie noch umfassender in der gesammten Weltgestaltung sich vollziehen. Sie entläßt sich unendlich in den Gegensatz ihrer selbst, welchen sie überall in die Identität mit sich zurückführt. So ist auch die Form ihrer unmittelbaren Wirklichkeit diese Existenz in auseinander geworfenen, gleichgültig neben einander stehenden Unterschieden, — im unendlichen außer sich selbst Sein, das processirend in sich zurückkehrt. Jenes — die unmittelbare Wirklichkeit der Idee — ist die Natur, die Rückkehr in sich — ist der Geist; und es ist der Weltproceß Gottes, sich aus jener ungenügenden Form der Existenz hervorzuarbeiten, und zur freien Identität mit sich selbst im Geiste zurückzukehren. Dies darzustellen ist — neben der Logik — der fernere Inhalt der Philosophie, die damit in die beiden Theile der Lehre von der Natur und dem Geiste zerfällt.

Hieraus ergibt sich zunächst der Grundbegriff der Natur. Sie ist die unmittelbare — damit aber schlechthin ungenügende Existenz Gottes, sein Zerworfensein in äußerliche, gleichgültig neben einander existirende Gegensätze — der unaufgelöste Widerspruch, der Abfall der absoluten Idee von sich selbst. Die Natur ist daher gleichsam als die ursprüngliche Krankheit zu betrachten, mit der die göttliche Existenz behaftet ist, die doch aber wiederum ihr unmittelbares Dasein, ja die ewige Basis und Grundlage ihrer höhern Verwirklichung zum Geiste ausmacht, dessen Hervorbildung man hiernach recht eigentlich den Selbstheilungsproceß Gottes nennen möchte!

(Damit hängen alle übrigen Bestimmungen zusammen, welche das System im Allgemeinen wie Besondern über die Natur aufstellt. Ueberhaupt ist seine Ansicht von der Natur eine der merkwürdigsten Seiten an ihm. Sie ist nicht Schöpfung bewußter Vernunft, sondern das an sich Vernunftlose, Unangemessene, von der sich zu befreien die göttliche Existenz unablässig trachtet, und wodurch sie eben zur Hervorbildung des Geistes getrieben wird. Was also etwa auch Vernunftvolles in der Natur sich findet, das sind nicht die hindurchleuchtenden Spuren eines Schöpfergeistes, eines harmonisirenden Principes; — Geist und Vernunft liegt ja erst jenseits derselben; und Gott wird erst zum Geiste durch die Natur hindurch: — sondern es sind nur die nicht ganz verlöschten Reste des Begriffes in dieser äußersten Schlacke des Daseins, indem selbst die höchste Entfremdung desselben sich nicht völlig seiner Form entschlagen kann. Was aber vorwaltet in der Natur, ist durchaus das Vernunftlose, eben so der Nothwendigkeit unterworfen, welche die in einander strebenden — die

höhere Vereinigung und Wechselduchdringung suchenden Kräfte derselben aus einander hält, — als dem Zufalle preisgegeben, indem es für den Begriff eigentlich gleichgültig ist, welche der gleich mangelhaften und ungenügenden Naturgestaltungen sie aus sich hervortreibt. Denn in der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene, zügellose Zufälligkeit, sondern jede Gestalt für sich entbehrt des Begriffes ihrer selbst.*) Das Höchste, wozu es die Natur zu bringen vermag, ist das Leben, aber selbst dies noch in der Unvernunft der Aeußerlichkeit befangen. Diese ursprüngliche Unangemessenheit, dies Unglück der Natur wird ihr selbst empfindlich, wo sie zuerst zu dämmerndem Bewußtsein hindurchbricht, — in den Thieren. Diese führen ein trübes, gebrochenes, angstvolles Leben, denn sie sind das Selbstgefühl der Natur von sich.

So sehen wir auch hier, wie das Abstrakte, der Begriff ihm Alles, der Anfang und das Ende ist; und wirklich scheint ihm auch sonst für nichts Anderes der Sinn geöffnet, als für solche abstrakte Regelmäßigkeit in den Dingen: aber freilich, wie weit der Sinn, so weit kann auch nur die Philosophie eines Mannes reichen. Was in der Natur dem logischen Begriffe nicht entspricht, das Incommensurable, nicht in Berechnung und Regel Aufzulösende, worin nach Leibnitzens und Schellings Ausspruch vielmehr das Vorbedeutende derselben liegt, wodurch sie nicht als Produkt der Nothwendigkeit, sondern als Schöpfung eines frei Persönlichen sich kund gibt, — dies ist nach Hegel das rein Unvernünftige und Nichtige, worin eben der Abfall der göttlichen Idee, ihre schlechte

*) Hegels Encyklopädie, 3te Aufl. §. 147—50. S. 228. u. s. w.

und verwerfliche Seite sich offenbart. Uns scheint aber gerade umgekehrt Nichts leerer und langweiliger, als eine solche dem Begriffe entsprechende, das Abstrakt-selbige endlos nur wiederholende Schöpfung; und wir wissen es der absoluten Idee wahrhaft Dank, daß sie so begrifflos von sich abgefallen, um uns dergestalt von der unerträglichen Langenweile einer solchen regelrechten Hegel'schen Natur frei zu erhalten. Unmöglich aber glauben wir, daß ein Naturforscher, der seine Wissenschaft mit Kunde und Geist treibt, diese Exposition der Natur ohne Unwillen vernehmen könne: und es ist auch ganz konsequent, daß keiner der Anhänger bisher Lust gefunden, einer also erniedrigten Gestalt des Daseins Aufmerksamkeit zuzuwenden. Denn eine Mannigfaltigkeit von Formen und Gebilden zu erforschen, in denen nur das zügellose Spiel der Zufälligkeit waltet, kann für das denkende, den Begriff suchende Bewußtsein nicht das geringste Interesse haben.)

§. 17.

Aber es ist das Wesen (der Begriff) des Geistes, jene aus einander geworfenen Gegensätze zu innerer Wechseldurchdringung zu befreien, und damit der absoluten Idee eine adäquatere Stätte der Existenz zu bereiten. Die höchste und abschließende Definition Gottes wäre daher, daß er der Geist ist; und erst hierin wäre er zunächst nach seiner Wahrheit erkannt. — Aber auch das Wesen des Geistes ist dialektisch, d. h., er vermittelt (vollendet) sich durch selbstgegebene Gegensätze. Diese sind der subjektive und objektive Geist, welche sich zuletzt im absoluten Geiste, als der höchsten Selbstmanifestation Gottes, durchdringen und vollenden. Dies ist endlich der vollendetste Ausdruck der göttlichen Existenz; Gott ist nur als der ab-

solute Geist wahrhaft erkannt. Was dies übrigens näher bedeute, werden wir sogleich sehen. — Die Welt der Natur und des Geistes ist daher nur Gott, wie er sich zum Selbstbewußtsein bestimmt, — in der Natur zuerst verdunkelt und von sich abgefallen, auf den verschiedenen Stufen des Geistes dagegen allmählich zu sich selbst kommend, bis im absoluten Geiste endlich das Bewußtsein seiner selbst hindurchbricht, — bis er bewußter Gott wird. Aber auch dies fügt sich nothwendig wieder in die absolute Form der logischen Idee. Auch in der Sphäre des Geistes wiederholt sich jener Proceß des Absoluten, sich in ein unendliches Andersein (geistiger) Individualitäten herauszulassen, deren jede, als dem absoluten Geiste unangemessen, und eben damit wieder aufgehoben, der Vernichtung anheimfällt; während aus dem Aufheben wie Setzen dieser endlichen Individualitäten der unendliche Geist ewig sich selbst erzeugt, und immer neu und stets siegreich hervorgeht aus jeder selbstgegebenen Beschränkung.

Die volle Wirklichkeit dieses göttlichen Prozesses in dem Elemente des Geistes ist die Weltgeschichte, darin der Weltgeist in den ganzen Reichthum seiner Gegensätze sich herauslässt, zugleich aber damit das Weltgericht übt über die einzelnen Geister und Individualitäten, nicht zwar nach ihrer Heiligkeit oder Heillosigkeit, was auf dieser Höhe der Betrachtung gar keine wissenschaftliche Bestimmung für sie wäre, — sondern da sie nur Momente sind in jenem unendlichen Processe, gleichgültig sie setzend und zurückführend in die Identität mit sich selbst.

§. 18.

Der Gipfel dieses Processes im Geiste, wie vorher in der logischen Form, ist aber, daß das Allgemeine (Gott)

völlig eingeht in das Einzelne (hier das endliche Ich); d. h. wo es nicht nur das einzelne Bewußtsein ist, sondern wo dies Einzelne sich als Eins weiß mit dem Allgemeinen; — wo also in völliger Wechseldurchdringung des Allgemeinen und Einzelnen Gott zuerst Sich erfaßt in individuell menschlichem Bewußtsein. Erst dadurch ist er Geist, Ich, Person geworden, und nimmer steht ihm ein anderes Selbstbewußtsein offen, als was er in uns findet; nur indem wir ihn wissen, weiß er sich selbst. Dieser Einschlag des Allgemeinen in's Einzelne ist nun in Christo vollendet worden: in ihm hat Gott zuerst Ich zu sich gesagt. Und damit ist der Inhalt und Mittelpunkt der „offenbaren" Religion gegeben, deren Vollendung gegen die Unwahrheit und Ungenugsamkeit der früheren Religionen lediglich darin besteht, daß der Mensch in ihr sich als Eins mit Gott weiß. Denn was in Christo zuerst zum Bewußtsein hindurchgebrochen, wiederholt sich durch ihn und breitet sich aus in seiner Gemeine, welche das Selbstbewußtsein Gottes im Menschen (die Gott-Menschheit), der gegenwärtige, selbstbewußt wirkliche Gott ist; — hier zunächst freilich noch in der Form der Unmittelbarkeit, indem erst in der Philosophie dies Verhältniß sich völlig befreit und begreifend durchdringt. Denn erst die Philosophie ist der Begriff und das Selbstverständniß der Religion.

Daraus ergibt sich denn zugleich, warum das kirchliche Dogma der Dreieinigkeit hier zu so großem Werthe gekommen; es enthält nämlich, in den Sinn des Systemes umgedeutet, den eigentlichen Mittelpunkt und höchsten Aufschluß der Lehre. Es soll bezeichnen den ewigen Proceß Gottes, sich aus der Allgemeinheit in einzelnes Bewußtsein überzusetzen, (Vater und Sohn,) daraus aber (im Mo-

mente des Geistes) sich wieder zurückzunehmen in die Identität mit sich selbst; — das freie Spiel des Weltgeistes, in unendlich individuellen Geistgestalten sich zu erkennen, damit aber sie wieder abzustreifen; unendliche Individuationen schaffend wie zerstörend, immer neu und doch derselbe in ihnen zu bleiben. *)

§. 19.

So wie aber die Weltgeschichte das reale Geistesuniversum, so ist die Philosophie das ideale. Sie führt

*) Aus dieser Deutung der christlichen Lehre und ihres Grunddogmas werden auch die weitern Expositionen aus der Religionsphilosophie erst verständlich, in denen sich Hegels Schüler, besonders in den Jahrbb. für wissenschaftliche Kritik, über das Abendmahl, über das Verhältniß der christlichen Confessionen, und, in einer merkwürdigen Beurtheilung von Schleiermachers Glaubenslehre, über das Verhältniß von Judenthum und Christenthum versucht haben. — Es wäre in dieser Rücksicht interessant, ein Urtheil gründlicher Exegeten — seien sie rationalistischer oder orthodoxer Partei — darüber zu vernehmen, ob in der That die Bibellehre: daß Gott in Christo Mensch geworden, also gedeutet werden könne, daß er in ihm zuerst zu Selbstbewußtsein gelangt, und die durch den h. Geist fortgesetzte Erlösung und Heiligung des Menschengeschlechts keinen andern Sinn haben solle, als diesen Proceß des göttlichen Selbstbewußtseins in den menschlichen Ichen immer weiter zu fördern und auszubreiten. Freilich blickt bei diesen neuen Reformatoren der Theologie und des biblischen Studiums immer die Behauptung hindurch, daß die geoffenbarte Religion, als noch im Elemente der Vorstellung befangen, eigentlich selbst nicht recht gewußt, was sie wolle, und daß die rechte Einsicht darüber sich erst durch die Hegel'sche Philosophie in den eben vernommenen Sätzen ergeben habe (vgl. §. 22); — wobei wir indeß kaum vermuthen, daß die Kahlheit und Oede dieser Aufschlüsse Viele verleiten werde, die tiefen, die gesammte Menschennatur umfassenden Lehren des Christenthums dazu einschwinden zu lassen.

den ewigen Geist aus seinen gesammten Gegensätzen in sich selber zurück; er erkennt und genießt sich frei in ihnen, indem er hierin die am Concreten bewährte, sich erweisende Allgemeinheit geworden ist, welche vorher, im Logischen, nur noch in ihrer leeren, abstrakten Allgemeinheit gefaßt wurde. Erst hier also erkennt sich Gott in der ganzen Fülle seiner Existenz; sich theilend in die ewigen Gegensätze der Natur und des Geistes, aber in dieser Theilung nicht sein Selbst verlierend, sondern darin als in seiner ewigen Erfüllung sich wissend und seiner genießend. — Wenn daher in der Religion sich die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zuerst noch in unmittelbarer Weise ankündigte, so wird doch dieses Verhältniß erst in der Philosophie vollkommen begriffen und damit befreit. Erst hier ist Gott vollkommen bei sich selbst; sein An sich ist völlig sein Für sich geworden.

§. 20.

So drängt sich denn die Grundidee des Systemes in unermeßlicher Klarheit folgender Gestalt hervor: Das Universum in all' seinen unendlichen Gegensätzen und Gebilden stellt die Geburtsarbeit Gottes dar, durch die Natur hindurch sich zum Geiste zu machen, und darin endlich sein Selbstbewußtsein zu finden. Die gesammten Naturstufen sind nur die unreife, dämmernde Vorbereitung dazu, wie die endlichen Geister der Weltgeschichte, von den einzelnen Völkern bis zu den Individualitäten der Stämme, Familien und Personen herab, nur die vorüberschwindenden Phasen sind, durch welche die Arbeit des Weltgeistes, zu sich selbst zu kommen, verläuft. Auch in Gott ist die höchste Thätigkeit theoretischer Natur,

Weltschöpferisch, d. h., sich in die endlichen Gegensätze der Natur und des Geistes auseinanderlassend, hat er darin doch nur die Bestimmung, in ihnen sich selbst zu erkennen. Da nun aber diese göttliche Selbsterkenntniß lediglich im menschlichen Bewußtsein zu Stande kommt; so ist diese unsere theoretische Thätigkeit, welche zugleich Gottes ist, wahrhaft der höchste Zweck alles Daseins. Wir können ohne Zwang diese Konsequenz auch so ausdrücken, daß alle Dinge nur dazu da sind, um von Uns (d. h., von Gott) als die seinigen (als der selbstgegebene Gegensatz seiner selbst) erkannt, d. h. philosophisch begriffen zu werden.

So ist denn eines Theils die unmittelbare Wirklichkeit der Geschichte recht eigentlich die Gegenwart Gottes; sie ist die jeweilige höchste Stufe seiner Erarbeitung und Selbstentwicklung; daher denn auch ganz folgerecht, was vernünftig (göttlich) ist, als wirklich, und was wirklich, als vernünftig bezeichnet worden. — Andern Theils aber ist die höchste Stufe und das letzte Ziel alles Daseins, dem sich Jegliches wie seinem Gipfel zubewegt, die Philosophie. Erst in dieser ist Gott vollkommen bei sich selbst, weil in ihr sein höchstes Selbstbewußtsein zum Durchbruch gekommen. Mit der Philosophie, mit dem Philosophen ist die Schöpfung geendet: Höheres gibt es Nichts im Himmel und auf Erden; denn erst in ihm hat sich Gott in höchster Potenz verwirklicht.

§. 21.

Und so bringt es die Hegel'sche Lehre, wenn sie auch Anfangs mit der tiefsten Mystik sich durchdringen zu wollen schien, und sonst auch in ihren Ausdrücken und Wendungen sich zu ergehen liebt, doch am Ende nur zur abso-

luten Entleerung und Verseichtigung derselben. Die Sehnsucht die uns treibt, aus dem Eiteln der Welt in der erlösenden Einheit mit Gott eigene Einheit und Ruhe zu finden, — was in allen Gestalten als das Höchste wie Geheimnißvollste, als Wurzel aller Religion im Menschen sich kundbar macht, — ist hier in das kahle dialektische Theorem verkehrt, daß Gott als abstrakt Allgemeines sich in den Moment einzelnen Bewußtseins hinübersetze, daß er in unserm Bewußtsein von ihm erst das seinige finde. Eben so hat sich die sinnreiche, aber spekulativ ungenügende Vorstellung der Mystiker, daß Gott in dem Schaffen der Dinge zugleich das sich explicirende Erkennen derselben sei, um sie zu spekulativer Bedeutung zu erheben, hier in die selbstgenügsame Plattheit verwandelt, daß dies göttliche Sicherkennen in der Welt eben nur durch die Philosophie zu Stande komme. Dennoch liegt andererseits wieder eine gewisse Redlichkeit darin, ein Princip auf jede Gefahr hin mit seiner Konsequenz zu Ende zu bringen: denn auch hier ist es nur die nothwendige Folge des Hauptsatzes: daß Sein und Denken identisch, unser Denken mithin das göttliche sei; daß also auch das Bewußtsein Gottes nur im menschlichen zur Wirklichkeit komme; — was in diese wie in andere unbeliebige, ja bedenkliche Resultate unvermeidlich hinausläuft.

Denn um auch hier den Gegensatz zwischen dem religiösen Bewußtsein und der Hegel'schen Lehre auf die Spitze zu stellen, die da freilich, wenn man ihn selbst vernimmt, auf das Innigste einverstanden sein sollen: — nicht um des Menschen willen geschieht jene Einkehr Gottes in uns — zu seiner Erlösung und Heiligung, wie die Religion allein es verstehen kann, — sondern um sein selbst willen thut es Gott, um den Proceß seines Selbst-

St. Albert's College Library

bewußtseins in Gang zu erhalten, — oder vielmehr, da im Absoluten der Begriff eines Zieles oder Zweckes ganz erlischt, er geht eben schlechthin auf in diesem selbsterkennenden Setzen und Aufheben individueller Geister. Hiermit ist endlich das höchste Geheimniß alles Daseins, die Tiefe der Gottheit enthüllt, und es wäre ein gänzlicher Mangel an philosophischem Bewußtsein, nach solchen Aufschlüssen noch irgend ein Verborgenes oder Geheimnißvolles in den Dingen ahnen zu wollen.

Aber auch sonst endet die Lehre höchst charakteristisch in einer Art von politischem Quietismus, der freilich Manchen höchst brauchbar und empfehlungswerth erschienen ist. Die wirkliche Welt ist ohne Rückhalt der gegenwärtige Gott, und so bleibt es denn hiernach eben die höchste Weisheit und Tugend, absolut zufrieden zu sein mit ihr, wie schlecht es auch im Einzelnen um sie stehe. Muß doch Gott selbst mit ihr zufrieden sein, da es ihm noch nicht gelungen, eine höhere Gestalt derselben aus sich hervorzuarbeiten: — fürwahr das kräftigste Argument, um jeden Mißmuth und weltverbessernden Enthusiasmus niederzuschlagen! Da übrigens der Organismus des Staats die höchste reelle Gestaltung der absoluten Vernunft, so wie die Philosophie die höchste ideale ist; so sind auch die Staats- und Bürgerpflichten der wahre Ausdruck menschlicher Sittlichkeit; und unbescholten und in tadelloser Gesetzlichkeit dahinzuleben, die vernunftgemäße Vollendung des Daseins. Man sieht, wie trotz dem anfänglichen Versenken in die Tiefen der göttlichen Dreieinigkeit Alles sich früh genug in die kahlen Resultate gewöhnlicher Philisterei und Spießbürgerlichkeit verflacht.

Indem aber dergestalt im unmittelbar Gegenwärtigen das sonst gewähnte Jenseits, das Himmelreich sich uns

darbietet, sehen wir ferner, wie Hegel solches uns aufbaut, und mit welchen würdigen Gestalten er es zu bevölkern gedenkt! Ueberhaupt ist es interessant, das Verhältniß, in welches diese Lehre Kunst, Religion, und Philosophie zu einander setzt, genauer zu erörtern.

§. 22.

Der absolute Geist durchläuft in der eigenen Dialektik die Vorstufen des subjektiven und objektiven, und während er darin in den niedern Momenten des Bewußtseins verweilt, d. h. ohne noch zu sich selbst gekommen zu sein, ist ihm endlich in der dritten Stufe — im absoluten Geiste die Sphäre des Zusichselbstkommens, der bewußten Einheit des Göttlichen und Menschlichen eröffnet. Aber auch dies bildet sich aus in die dreifache Gestalt der Kunst, der Religion, und der Philosophie.

Die Kunst ist die Vorstellung des an sich absoluten Geistes in concreter, unmittelbar vorhandener Gestalt, der sich damit als das Schöne manifestirt. Aber im Proceß der Weltgeschichte hebt der absolute Geist diese Endlichkeit seiner wissenden Wirklichkeit, das beschränkte Dasein seiner Idee auf, indem jenes unmittelbare Wissen und Dasein in das sich vermittelnde Wissen, in das Offenbaren übergeht. Dies ist die (wahrhafte) Religion, die den absoluten Geist zu ihrem Inhalte hat. Gott wird darin eines Theils als Geist gewußt; aber andern Theils ist dies Bewußtsein doch noch das unmittelbare, an die Vorstellung und subjektive Reflexionsbestimmungen geknüpft. Es muß von dieser Zuthat befreit werden, um das freie, bei sich selbst bleibende, mit allen Gegensätzen versöhnte Selbstbewußtsein Gottes von sich selbst, die an und für sich seiende absolute Idee zu sein. Somit wird die

Religion auch ihrer Seits von Neuem aufgehoben durch die Philosophie.

Zunächst erlauben wir uns über den Begriff des Aufhebens eine Bemerkung, sodann über das gesammte Verhältniß dieser behaupteten drei Stufen!

Die Bestimmung des dialektischen Aufgehobenwerdens ist eine der wichtigsten dieses Systemes. Der niedere (abstrakiere) Begriff treibt den höhern (concretern) aus sich hervor als seine Ergänzung. Dadurch ist er in diesem zugleich aufgehoben und dennoch darin enthalten, indem er doch auch inneres Element, dialektischer Bestandtheil des höheren Begriffes bleibt. Er ist die Basis desselben, aber ist verlöscht und verschlungen in dem ausgebildeteren Begriffsverhältnisse. — Es ist von der höchsten Wichtigkeit zur Anerkenntniß des Richtigen wie Falschen in diesem Systeme, dies Verhältniß scharf zu fassen. Der höhere, vollendetere, mithin wahrere Begriff hat den niedern als Element in sich; aber wenn jener gefunden, hört dieser auf, für sich, als gesonderter, zu existiren; er ist als solcher verschwunden in der höhern Erkenntniß. So wie Hegel, ausgehend vom Allgemeinen und Abstrakten, nachher sich zur Einsicht erhebt: daß das Allgemeine nur als Individuelles existire, so sollte er dieser Einsicht treu bleibend nun auch wirklich die Existenz des Allgemeinen als solchen für aufgehoben erkennen, damit aber seine ganze Lehre vom absoluten Sichübersetzen des Allgemeinen in's Einzelne fallen lassen, worin ja das Allgemeine als das ewig Siegreiche und alles Individuelle in sich Aufzehrende, als Anfang und Ende aller Dinge allein zurückbleibt. Und diese sich selbst mißverstehende Inkonsequenz wird sich als einer der Wendepunkte ergeben, an denen das System untergeht, so wie auch hier, in dem Verhältniß von Kunst, Religion

und Philosophie der falsch gewendete Begriff des Aufgehobenwerdens mancherlei Widersprüche herbeiführt.

Es ist damit nämlich nach Hegels Behauptung nicht nur ein subjektiv methodisches Verhältniß, sondern die Natur der Sache selbst ausgedrückt. Das Aufgehobene muß also auch real aufgehoben werden, wenn die höhere Existenz erscheint, welche nur vorzubereiten und als Element in ihm enthalten zu sein es bestimmt ist. Es selbst wird, als solches, nothwendig aufgezehrt durch den Fortgang der Sache selbst. Wie wäre nun hiernach ein Nebeneinander, ein System niederer, wie höherer Stufen in abgesonderten Existenzen möglich? In der Natur zwar könnte sich dies Nebeneinander vorbereitender Gegensätze auch nach der Konsequenz des Systems etwa noch dadurch rechtfertigen lassen, daß die absolute Idee hier im Elemente der Aeußerlichkeit stehe. Indem sie sich aber in die Sphäre des Geistes erhebt, ist es die Bestimmung desselben, sich frei vor sich selbst auszulegen, d. h. was dort Gegensatz war, ist hier zur innern Wechselduchdringung befreit. Damit ist aber nicht mehr an ein gleichgültiges Nebeneinander geistiger Gegensätze zu denken, was ja vielmehr ein Rückfall in die abgestreifte Natur-Existenz wäre, — sondern der niedere, vorbereitende Zustand wird unaufhaltsam hineingezogen in den höhern und von diesem absorbirt. Und wie das System von der Dialektik der Weltgeschichte behauptet, daß sie durch die einzelnen Völkergeister immer höher sich hindurchprocessire, die hinter ihr liegenden und verbrauchten aber dem Zufall der Zerstörung überlasse; so muß es sich auch verhalten mit der gesammten Entwicklung des Geistes überhaupt. Die überwundenen Stufen, welche er überstiegen, müssen verschwinden, wenn die höhern sich aus ihnen hervorgearbeitet. So ist in diesem Processe des

Weltgeistes die Kunst das Höhere gegen den Staat, die Religion das Höhere gegen jene: mit dem Erscheinen jedes derselben müßte also die vorhergehende Stufe schwinden, bis endlich die Philosophie, alle in sich aufzehrend, auf einsamer Höhe allein zurückbleiben, und das gesammte Geistesuniversum so in eine seltsame theoretische Concentration zusammenschrumpfen würde, die auf jeden Fall nur in den Gliedern der erwählten Schule ihre Träger und Repräsentanten fände.

Zwar bezweifeln wir nicht, daß jene Lehre gegen solche Auslegungen protestiren wird; dennoch haben wir aus ihrem Innern wenigstens Aeußerungen der Art gehört, welche ganz folgerecht auf eine Abstreifung und Beseitigung der Religion, als einer im unwahren Elemente der Vorstellung noch befangenen, durch die Philosophie hinweisen. Deutlicher ist in Bezug auf die Kunst ausgesprochen worden, daß seit der Vollendung der Philosophie ein höheres Aufblühen der Kunst zu erwarten vergeblich sei, indem dadurch die Rückkehr des Weltgeistes auf einen untergeordneten, jetzt für immer überwundenen Standpunkt behauptet würde. An ihre Stelle ist die Kunstphilosophie zu treten bestimmt, um in den bisherigen Gebilden der Kunst das einzig Reale an ihnen, den Begriff, aus dem Zufälligen und Symbolischen ihrer unmittelbaren Aeußerlichkeit hervorzuarbeiten, und hierdurch erst sie in ihrer Bedeutung zu verklären. — Scheint nun hiernach jene Philosophie allerdings nicht übel Lust zu haben, jegliche andere Geistesrichtung in sich aufzuzehren; so kommt es hier doch allein darauf an, einzusehen, daß — ob von ihr behauptet oder nicht — die wahre Konsequenz ihrer Methode allerdings auf solche Behauptungen hinauslaufen muß, weil die Aufhebung im Begriffe hier zum Verhältniß der Sache selbst gemacht wird, weil Denken und Sein durchaus zusammen-

fallen. — Wird es nun bei solcher Konsequenz unmöglich sein Bewenden haben können: so möchte man sich wohl entschließen, wahrer zugleich und bescheidener den Begriff eines dialektischen Aufhebens und Sichvollendens durch immer höhere Bestimmungen nicht mehr als objektives Fortschreiten des Weltgeistes in uns anzusehen, sondern als die subjektive Selbstvollendung der Erkenntniß zur objektiven Wahrheit, damit aber die Schranken des Systemes selbst völlig zu durchbrechen.

§. 23.

Man sieht, alle diese Mängel und Uebelstände setzen ein verborgenes Grundgebrechen, ein nicht zur Sprache gekommenes πρῶτον ψεῦδος voraus, aus welchem sie, bei der unläugbar großen und bewunderungswürdigen Konsequenz des Systems, folgerecht hervorgehen, so daß, was ihm als Schuld anzurechnen ist, doch auch wieder aus einer Tugend desselben entspringt; und dies ist eben das Interessante wie Lehrreiche an ihm, weil dadurch eine wissenschaftliche Richtung vollständig durchgeführt und zu Ende gebracht wird. — Haben wir übrigens im Vorhergehenden schon vielfach auf jenes Grundgebrechen hingewiesen, so kommt es jetzt noch darauf an, es in seiner Einheit wie in dem ganzen Complex seiner Folgen auszusprechen.

Es besteht in der konsequenten Durchführung des Princips: daß Denken und Sein das schlechthin Identische sind. Das Schicksal, das der Begriff erfährt, erst durch mancherlei Abstufungen und Vorbereitungen sich in sich selbst vollenden zu können, wird damit zugleich zur realen Selbstvollendung des Seins. Wenn daher der Inhalt des philosophischen Denkens ist, den Begriff des Absoluten durch alle seine Bestimmungen bis

zur höchsten, — der des absoluten Geistes — durchzuführen; so zeigt sich der Formalismus der Methode damit als der absolute Urprozeß der Welt selbst. Indem das Denken sich bis zur Erkenntniß Gottes oder des Geistes wissenschaftlich fortbestimmt, so ist dies eben der Proceß des göttlichen Seins in der Welt selber. Er vollendet sich selbstschaffend in der Welt zum Geiste, weil wir ihn in dieser dialektisch-methodischen Fortbestimmung also zu denken genöthigt sind. Deshalb ist es das Ziel der gesammten Schöpfung, daß Gott in endliches Bewußtsein einkehre; denn die Methode nimmt diesen Fortgang, die in sich selbst nur das Abbild jenes Realprocesses ist. Gott ist die Weltdialektik, die sich in der Philosophie mit Bewußtsein, also abbildlich vollzieht.

Hier drängen sich nun sogleich schon schwere Bedenken hervor, die, unabhängig von den weitern Folgen, das Princip selbst betreffen. An sich nämlich kann jene dialektische Selbstvollendung des Begriffes von Gott schlechthin nichts Anderes bedeuten, als was das Wort bezeichnet — als die allmähliche Insichvollendung des (ohne Zweifel zunächst unsrigen und subjektiven) Erkennens von Gott. Soll diese Begriffsvollendung zugleich die reale Selbstvollendung Gottes sein, so bleibt dies zunächst eine rein willkührliche Behauptung, die, wenn sie in der That erhärtet werden soll, offenbar nicht innerhalb dieses dialektischen Fortgangs bewiesen werden kann, was unvermeidlich eine bloße petitio principii wäre: sondern sie muß sich zurückberufen auf eine vorausgehende Theorie des Erkennens (oder des philosophischen Denkens), und einen dadurch geführten Beweis von der absoluten Identität des Erkennens und des Seins; d. h. der Hegel'sche

Anfang setzt zu seiner Rechtfertigung und Begründung selbst vorhergehende Untersuchungen voraus; er ist also nicht der erste Anfang der Philosophie, der absolut voraussetzungslose. Und hiermit löst sich, auch formal betrachtet, das ganze System in sich selbst auf. Es ist abhängig von einer in ihm unerwiesenen Annahme: um diese zu beweisen, muß es über sich hinausgehen, und sich aus einem andern, vor ihm liegenden Anfang datiren. Ist aber dies einmal geschehen, so ist es von dorther einer völligen Umformung und Berichtigung ausgesetzt, und sein ganzer Inhalt damit problematisch geworden. Und in der That wird sich darin der nächste Fortschritt der Philosophie über das Hegelsche System hinaus bewähren: es muß seinen Anfang aufgeben, damit aber ein vor ihm liegendes, es selbst beherrschendes Princip zugestehen, welches, wie sich zeigen wird, eine völlige Umgestaltung an ihm ausübt.

§. 24.

Aber auch abgesehen von dieser Willkühr oder Erschleichung des Anfangs — fassen wir die weitere Konsequenz der Lehre an sich selbst. Es wird in ihr durch dialektische Fortführung und Vollendung endlich der höchste, mithin allein wahre Begriff Gottes gefunden, während also die vorausgehenden, niedern, wiewohl Bedingung der Wahrheit, doch selbst unwahre sind. Wohlan also — auch zugegeben, daß kein Irrthum auf dem langen Wege dieses Denkprocesses sich ergeben habe; — Was ist damit geleistet und was durchaus nicht? — Der wahrhafte Begriff Gottes ist am Ende des Systems gefunden, — was allerdings von der höchsten Wichtigkeit ist. Da aber

ohne Zweifel erst aus der richtigen Erkenntniß Gottes alle eigentlich spekulativen Probleme gelöst werden können; so ist das Ende des Systemes recht eigentlich der Anfang der weitern spekulativen Entwicklung. Erst von hier aus, von dem höchsten Standpunkte der Wahrheit, kann auch die Entscheidung in letzter Instanz erfolgen, oder die rechte Philosophie gefunden werden; und wenn wir die verschiedenen philosophischen Systeme als gegenseitig sich vorbereitende Stufen betrachten müssen, so wäre mit dem Ende dieses Systemes eben der höchste Gipfel derselben erreicht, nicht damit es bei diesem nun sein letztes Verbleiben habe, sondern daß von ihm aus die wahre, vollendende Philosophie erst entwickelt werde, weil sie in der wahrhaften Erkenntniß Gottes ihren Standpunkt genommen. Das Ende des Systemes ist damit ein neuer Anfang, der auf Alles, was bisher ausgemacht zu sein schien, die entscheidendste Rückwirkung und Berichtigung üben muß; und das Rückwärtsliegende ist darum eben nicht wahr, weil es nicht mehr vom höchsten Standpunkte aus gültig ist: das System löst sich eben so auf von hinten her, wie sein Anfang sich als unberechtigt erwies, und seine beiden Enden brechen über ihm zusammen!

Dennoch liegt in diesem dialektischen Fortgange die große, wiewohl von Hegel selbst eigentlich unbenutzt gebliebene Bedeutung seiner Lehre. Ohne Zweifel ist der Mittelpunkt jedes wahrhaft spekulativen Systemes darin gegeben, wie es Gott erkennt, und nur das höchste, mithin allein wahre Erkennen desselben kann auch die wahre Philosophie zum Resultat haben. Bisher aber war es, wissenschaftlich betrachtet, mehr dem Zufalle überlassen, jenen höchsten Begriff zu finden: es war Akt der Genialität, oder floß aus besonderer Tiefe des religiösen Bewußtseins. Hier hat nun Hegel daß große und unbestreitbare Verdienst, die innere

dialektische Geschichte oder die subjektive Selbstvollendung der philosophischen Gotteserkenntniß zum Bewußtseyn gebracht zu haben. Er hat den bewegenden Puls der dialektischen Selbstentwicklung gefunden, womit nicht nur das Wort der Versöhnung über die widerstreitenden Systeme ausgesprochen, sondern eine neue, ächt wissenschaftliche Methode des Philosophirens gebahnt worden ist, die seinen Namen in der Reihe der Denker unsterblich machen wird. Und so ist näher sein System zu betrachten als eine Art von wissenschaftlicher Geschichte der Philosophie, als ein Entwurf der möglichen, allmählich in sich selbst sich vollendenden Standpunkte, nach welchen Gott, der Mittelpunkt aller Spekulation, erkannt werden kann: — nicht aber — und hier liegt der ungeheure Sprung, und zugleich die Ursache alles Irrthums, welche ihm das lautere Gold seines wahren Ergebnisses zur werthlosen Schlacke wandelt — nicht aber die Geschichte der objektiven Selbstvollendung Gottes in der Welt! Durch diese falsche Wendung — weil Denken und Sein nämlich überall identisch sein soll — wird das ganze Verhältniß plötzlich auf den Kopf gestellt: aus dem höchsten Begriffe Gottes als des absoluten Geistes wird das triviale Resultat, daß er sich unendlich hineinprocessirt in endliches Bewußtsein, und statt von jener höchsten Erkenntniß Gottes aus das wahre Philosophiren erst beginnen zu lassen, endet das System mit einem vollständigen Rückfall ins Abstrakte durch die Behauptung eines Kreislaufes, wodurch es denn bei allen frühern Ergebnissen der Logik sein Bewendrn hat. Wir sind damit zur innersten Urquelle, zum Wendepunkte hindurchgedrungen, wo Wahres und Falsches im Systeme zuerst fast unmerklich sich scheiden, um von da auslaufend freilich immer weiter zu divergiren. In der Methode liegt das Große und Lehrreiche desselben,

aber auch, da sie gleich Anfangs durch einen fast unwillkührlichen Irrthum falsch gedeutet wurde, sein spekulativer Sündenfall, der den eigenen Gewinn nicht achtet und zu Worten kommen läßt, sondern fast gewaltsam und immer tiefer sich hineinarbeitet in ein dem Geiste seiner Lehre eigentlich entgegengesetztes Resultat.

§. 25.

Denn nach dem Bisherigen dürfen wir wohl ohne Uebertreibung behaupten, daß Hegel die tiefere Bedeutung seiner Lehre selbst nicht eingesehen oder ihr untreu geworden sei. Die beiden Fundamentalsätze derselben, auf die Alles ankommt, sind darin zu finden: daß das Allgemeine nicht an sich sei, sondern nur als Individuelles; — der zweite sodann, der unmittelbar damit in Verbindung zu bringen, und die weitere Folge des ersten ist, wiewohl eben diese Folge Hegel nicht richtig nachgewiesen: daß Gott nicht abstrakt Absolutes, nicht bloße Substanz, sondern Geist, Selbstbewußtsein, ewige Persönlichkeit sei. Macht man wirklich Ernst mit diesen Sätzen, und sinkt nicht wieder, wie Hegel gethan, in den Sumpf des Abstrakten zurück; so ist dadurch jede pantheistische Ansicht bis auf die Wurzel abgeschnitten. Alles ist individuell, Gott wie die Kreatur, — daher nicht bloß ein Spiel oder ein langweilig dialektischer Proceß des Absoluten in einem unendlichen Setzen und Aufheben, wobei es leider mit Hegel sein Verbleiben gehabt. Und wiewohl mit jener bessern Einsicht, die wir wider seinen eigenen Willen und gegen seine direkten Behauptungen für das wahre Resultat seiner Philosophie halten dürfen, — wiewohl mit jener Einsicht noch nicht eine

ausgebildete Philosophie, sondern nur der Anfang und die Grundlage einer solchen gewonnen ist; so muß doch selbst diese schon sorgsam festgehalten, und auch das Gefäß, in welchem sie zuerst, wiewohl verunreinigt, sich uns darbietet, dankbar beachtet werden.

So sind diese tiefen Sätze Hegeln wahrhaft zum Gerichte geworden: denn wenn auch in seinen frühern Schriften, besonders in seiner Vorrede zur Phänomenologie des Geistes, manche Stellen darauf hinzuweisen scheinen, daß ihm die wahre und umfassende Bedeutung derselben vorgeschwebt habe, so ist dies nur vorübergehende Regung geblieben, und je weiter sich das System ausgebildet, desto mehr hat er sich in dem Misverständnisse der eigenen Methode und der ursprünglich falschen Konsequenz verhärtet, und was ihm hätte Befreiung geben können, die Behandlung der höhern Sphären des Geistes, die Philosophie der Kunst und Religion, das hat ihn nur noch tiefer verstrickt in den zuerst nicht abgewiesenen Irrthum.

§. 26.

Nach solchen Erörterungen läßt sich nun die wissenschaftliche Kritik dieses gesammten Standpunktes auf einen sehr einfachen Ausdruck zurückbringen:

Für Hegel, wie für seine Vorgänger, ist Denken und Sein absolut identisch. Bei ihm aber ist diese Konsequenz vollkommen entwickelt und nach ihren einzelnen Bestimmungen und Gesichtspunkten vollständig dargelegt. Jenes (das Denken), aus seinen einfachsten Gedankenbestimmungen immer reicher sich gliedernd, soll darin zugleich auch sein das Erkennen des Ewigen, des göttlichen Urprocesses der Welt; die innere, subjektive Thätigkeit enthüllt

eben damit, weil sie denkend ist, das Wesen der Dinge; ja sie ist das Bewußtsein Gottes von sich selbst, und ihre Denkbestimmungen sind die ewigen Urformen, in deren Angeln die Welt sich bewegt. — Aber diese Einheit von Denken und Sein, mit welcher das System steht oder fällt, bleibt selbst in ihm nur ein Behauptetes, keineswegs ist sie erwiesen. Es beginnt von dem abstraktesten Gedanken des Seins, und schreitet durch den des Nichts und des Werdens ꝛc. zu immer concretern Bestimmungen fort. So kann dies zunächst nur als eine ganz subjektive Gedankenbewegung betrachtet werden, indem durchaus kein Element der Objektivität in diesen ganzen Umkreis aufgenommen worden, noch aufgenommen werden darf: — es ist der mit sich selbst allein bleibende Gedanke, die in sich versunkene Thätigkeit des Philosophen, welche wir von Anfang bis zu Ende begleiten, die doch zunächst und bis auf weitern Beweis nur für die subjektiv-seinige, nicht aber für das Selbsterkennen Gottes in ihm gehalten werden kann.

„Aber es wird ja im Fortgange der logischen Gedankenbestimmungen ausführlich nachgewiesen, wie der subjektive Begriff sich zur Objektivität erschließt, und wie endlich in der Idee (was eben das Resultat der Logik ausmacht) dieser ganze Gegensatz sich ausgleicht. Indem die Idee sich als das Andere ihrer selbst, als die Objektivität entläßt; ist eben damit dieser ganze Gegensatz von Gedanke und Wirklichkeit überwunden, weil sie ihn in sich aufgenommen, und aus sich selber ihn setzt. Und wenn vollends in der Philosophie der Natur und des Geistes die sämmtlichen Bestimmungen von Erfahrung und Wirklichkeit aus jenen (von Dir subjektiv genannten) Gedanken abgeleitet werden; wäre es nicht hartnäckiges Verschließen gegen den Geist der Wahrheit selbst, falls man hier noch behaup-

ten wollte, nur ein subjektives Denken vor sich zu sehen, und nicht vielmehr das subjekt-objektive Erkennen Gottes und der Welt selber?" —

Und hiermit ist die Frage auf ihre Spitze gelangt. Zuerst nämlich ist jenes dialektische Sicherschließen der Idee zur Objektivität selbst ein Begriffsübergang, ein Fortschritt im reinen Gedanken, welcher den ursprünglichen Standpunkt des Systemes eben deßhalb schlechthin nicht ändert, am wenigsten aber ihn aus seiner ursprünglich subjektiven Schranke zu befreien vermag. Ich denke jetzt die Idee als wirklich, als selbstschöpferisch sich hinübersetzend in die Objektivität, wie ich sie vorher als noch nicht wirklich dachte. Aber seit dem ersten Grundbegriffe eines Criticismus, namentlich seit Kants Kritik des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes kann — sollte man meinen — von einer Vertauschung oder Verwechselung des Denkens der Wirklichkeit mit der Wirklichkeit selbst in keinem Sinne mehr die Rede sein. Dadurch also ist die behauptete Objektivität des Denkens um Nichts besser erwiesen, als vorher.

So liefe denn zweitens dieser Beweis lediglich auf die äußerliche Bewährung hinaus, daß, weil in der Mitte des Systems, nachdem die ganze Logik zu Stande gebracht, nämlich in der Philosophie der Natur und des Geistes die abgeleiteten Begriffe übereinstimmen mit den Thatsachen der Erfahrung, daraus zurückgeschlossen werden dürfe, daß überhaupt hier objektiv gedacht, d. h., das Wesen der Dinge erkannt worden.

Aber dadurch sprecht Ihr Eurer eigenen Sache das Urtheil. Zuerst nämlich stimmen Euere Ableitungen mit der Objektivität keineswegs überein, sondern stehen vielmehr, wie Euch auch im Vorhergehenden zum Theil ist nachgewie-

sen worden, in den wichtigsten Punkten damit in grellem Widerstreit! — Sodann genügt wissenschaftlich betrachtet ein so äußerlich bleibender Beweis keineswegs: das System bleibt fundamentlos, wie es war, weil nicht an den Resultaten, oder in der Mitte, — sondern am Anfange des Denkprocesses wissenschaftlich gezeigt werden muß, daß das Denken Erkennen ist. — Wenn wir also jene Identität des Denkens und Seins geradezu abläugnen, so kann uns die Hegel'sche Lehre aus sich selbst nichts Wissenschaftliches entgegensetzen. Sie existirt nur im Umkreis jener Voraussetzung; für einen Beweis derselben müßte sie ihn verlassen, d. h. vorläufig sich aufgeben, um außerhalb desselben einen neuen Anfangspunkt sich zu suchen.

Aber noch eine schlimmere Verwechselung drängt sich hervor: das Denken ist nicht bloß das Erkennen der Objektivität, sondern des Ewigen und Absoluten; der formale Begriff Gottes soll auch die Erkenntniß seines innersten Wesens sein, ein logischer Fehler, der gleichfalls seinen Grund einzig darin hat, weil Hegel Denken und Erkennen nirgends unterscheidet, kurz weil es ihm an einer rechten Theorie darüber fehlt. Woher denn sonst die ganz willkührliche Voraussetzung, in seinen logischen und andern Abstraktionen, das positive Wesen Gottes, Gott an sich selbst erkannt zu haben? — Hegel ordnet mit Tiefsinn die ursprünglichen Gedankenbestimmungen unseres Geistes in wissenschaftlichen Zusammenhang und Harmonie, und dies ist sein großes und unbestreitbares Verdienst: deßhalb bleibt seine Wissenschaft der Logik, der einzelnen Fehler unbeschadet, ein Werk von unsterblichem Verdienste. Aber ein Anderes thut, ein Anderes meint er zu thun! Sollte er nämlich, um seinem Werke die beabsichtigte Stellung zu geben, nach wissenschaftlichem Rechte von

dem Beweise jener Einheit anfangen; so müßte er die Beschränkung sofort durchbrechen, in welche er sich gebannt; und da ein solcher Anfang, wie er bei Hegel sich findet, ein verschobenes Resultat zur nothwendigen Folge hat, wie wir dies in reichlichem Maaße nachgewiesen, so kann er sicher sein, mit dem neuen Anfange auch einer völligen Umgestaltung seiner Philosophie entgegenzusehen.

Was also im Einzelnen auch gegen Hegel eingewendet werden kann; zunächst wird sein ganzer Standpunkt von Grund aus zerstört. Jener vermeintlich absolute Anfang des Systemes, jener ganze dialektische Apparat der Logik, der sich am Ende, man weiß nicht wie, in spekulative Theologie verwandelt, — alles Dies liegt selbst noch inmitten einer Menge von Fragen und Voruntersuchungen, die erst beseitigt werden müssen, ehe nur das Recht erwächst, in jenen zunächst bloß als subjektiv anzusprechenden Denkformen Grundbestimmungen der Objektivität zu sehen.

§. 27.

Und indirekt legt Hegel selbst Zeugniß ab für diese Beschaffenheit seiner Sache. Mit jeder neuen Ausgabe seiner Encyklopädie werden der vorläufigen Assertionen, der einleitenden Betrachtungen immer mehr, die er sonst frei und kühn als durchaus unwissenschaftlich verschmähte, und besonders die letzte Gestalt dieses Werkes trägt ganz das Gepräge eines Lehrbuchs im alten dogmatischen Zuschnitt. Gleich Anfangs wird mancherlei berichtet von der dreifachen Stellung des Gedankens zur Objektivität, vom unmittelbaren Wissen, dem verständigen (in der Reflexion behar-

renden), und vernünftigen (wahrhaft spekulativen) Erkennen; das Letztere wird sofort als völlig Eins mit der Sache behauptet; nach welchen Vorbereitungen man mit desto größerer Zuversicht zum eigentlichen Anfange des Systemes fortgehen kann. Man sieht aus diesem Allen, wie Hegel selbst zu ahnen beginnt, daß mit seinem absoluten Anfange vom Sein = Nichts, im Sinne, den er ihm unterlegt, eben Nichts anzufangen ist, daß irgend Etwas über die Natur und die Unterschiede des Erkennens vorausgeschickt werden muß, um jenem leeren Beginnen bessern Muth und eine Art von Rückhalt vorzubereiten. Doch ist dabei nicht außer Acht zu lassen, daß alle jene Unterscheidungen selbst nur unerwiesene Vorgriffe aus den künftigen Resultaten der Logik sind, daß also auch hier, wenn er etwas einem wissenschaftlichen Erweise Aehnliches damit geleistet zu haben meinte, in der That nichts mehr geschehen ist, als was die „gemeine" Logik mit dem Namen des Zirkelbeweises (orbis in demonstrando) zu bezeichnen pflegt.

Aber Wer auch von seinen Schülern sich nur einige Selbstständigkeit errungen, sucht nicht minder von hier aus die Lehre zu stützen. Am Deutlichsten hat dies G. A. Gabler zum Bewußtsein gebracht, den wir überhaupt für den vorzüglichsten jener Schule halten, indem er es nöthig fand, durch eine Theorie des Bewußtseins vorerst hinzuleiten auf jenen Standpunkt absoluter Wissenschaft: (Lehrbuch der philosophischen Propädeutik, als Einleitung zur Wissenschaft, Thl. I. Erlangen 1827). Ja noch kürzlich hat sogar der treue, vielgelobte Mußmann, ein Jünger, der am Busen des Meisters gelegen, darauf hin dem Hegel'schen Systeme alle Evidenz abgesprochen, und seiner Seits die Verheißung

einer höhern übertreffenden Umgestaltung desselben angekündigt, wobei ein richtiges Bewußtsein über die einzelnen Mängel und Unrichtigkeiten des Systemes allerdings anzuerkennen ist, ohne daß er sich doch, worauf es hier allein ankommt, zur Einsicht in das Princip des Irrthums erhoben hätte, wodurch dieser anderer Seits wiederum ein Nothwendiges und in der Konsequenz desselben Begründetes wird. (S. Mußmann's Grundriß der allgemeinen Geschichte der christlichen Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf die christliche Theologie. Halle, 1830. S. 233. ff. 238. und 239.) Am interessantesten dabei ist die Bemerkung (S. 234), daß folgerecht bei Hegel der Anfang des Systemes nicht vom Sein, sondern von der Identität des Denkens und Seins gemacht werden müsse; aber es leuchtet ein, daß ein solcher Anfang bloß eine Assertion sein könnte, eine willkührliche Behauptung, die um auf wissenschaftlichen Werth Anspruch zu machen, eines rückwärtsliegenden Beweises bedarf, d. h. einer Theorie des Erkennens, was sich dadurch als der einzig rechte wissenschaftliche Fortschritt über Hegel hinaus erweist. — Bleibt nun erstgenannter Versuch von Gabler darum ungenügend, weil er die Richtigkeit des Systemes selbst überall voraussetzt, und bloß durch äußerliche Vorbereitungen eine Brücke zu demselben schlagen will; muß das zweite Versprechen, wie billig, abgewartet werden: — (wozu übrigens die Schrift selbst, in der es sich ankündigt, keine bedeutende Hoffnung erregt, welche einstweilen noch wenig selbstständigen Geistes und energischer Ideenfülle im Urheber blicken läßt, worin sich sonst doch der schöpferische Drang eines spekulativen Talentes anzukündigen pflegt: —) so bewähren doch jene inneren, wie äußern Merkmale deutlich genug, daß hier ein einseitig Letztes er-

reicht, ein Princip völlig mit sich selbst zu Ende gekommen, von dem wieder umgewendet werden muß, um sich freier und tiefer von Neuem zu orientiren, und einen umfassendern Gesichtspunkt aufzunehmen. Kurz, nach allen versuchten Inklinationen und Deklinationen dialektischer Systematik muß man jetzt vorerst wieder, um an einen klassischen Autor der entgegengesetzten Betrachtungsweise zu erinnern, auf den ehrlichen Weg Kant's zurückkommen, der von der Frage nach der Möglichkeit spekulativen Erkennens anhebend, im Bewußtsein den leitenden Einschritt in die Philosophie entdeckte, mag auch die auf jene Frage gebaute Theorie des Erkennens selbst sich als irrig erweisen.

§. 28.

Manche Lehren sind indeß schon dadurch widerlegt, daß man ihr eigentliches Ergebniß aus ihnen hervorarbeitet, und wenn die Hegel'sche einen Theil ihrer imponirenden Wirkung der scholastischen Unverständlichkeit verdankt, in welcher sie bisher sich erhalten; so wird sie gerade dadurch ihre Bedeutung verlieren, daß man sie durchaus versteht in ihrer Stärke und Schwäche, daß man ihren dialektischen Calcül vollkommen ihr nachzurechnen vermag. Es geht mit solchen Geisteserzeugnissen, deren Bedeutung nicht in einer neuen, tiefen und unendlichen Wahrheit liegt, sondern im geduldigen Durchführen einer Methode, eines stätigen Einerlei im Vielfachen, fast wie mit Charaden oder Werken von verborgen künstlichem Mechanismus. Sie beschäftigen nur so lange, als man das Wort des Räthsels nicht gefunden; kann man sie nachmachen, so ist das Interesse daran vorüber. — Und so sagen wir voraus, ohne Furcht als falsche Propheten erfunden zu werden, daß die Wirkung

jenes Systemes, was seine einzelnen Resultate und seine ganze Weltansicht betrifft, in der allgemeinen Gedankenmasse der philosophischen Bildung schneller und spurloser verschwinden wird, als irgend eine der vorhergehenden. Denn es ist nicht ein durchaus neues und zu vielfacher Entwicklung anregendes Erkenntnißprincip darin niedergelegt, wie in der Kantischen und der Naturphilosophie, sondern eine einzelne Richtung, die dialektische, ist in ihr zu einer Einseitigkeit und Verknöcherung gediehen, die, schlechthin mit sich zu Ende gekommen, von dieser Seite her kaum eine weitere Entwicklung zuläßt. Deßhalb hat es auch Anhänger und Nachahmer in großer Zahl, doch wenig fortwirkende Jünger gefunden, und statt den Blick zu befreien, hat es nach Verknechtung der Geister gestrebt. Das Uebermaß einer abstrusen Terminologie macht es allerdings geläufig und bequem, ohne eigenen Geist fortzurechnen mit jenen Formeln, und das Trivialste in allerlei Ausspinnungen aufgegriffener philosophischer Schlagwörter zu verkleiden. Bis zu welchem trocknen Aberwitze darin es Manche gebracht haben, liegt am Tage; was wir indeß dem Urheber an sich nicht zur Schuld anrechnen, wohl aber als ein Zeichen betrachten dürfen, daß in seiner Philosophie ein ausgebildetes höchstes Extrem, keineswegs ein lebendiger Keim universaler Entfaltung niedergelegt ist.

Wollen wir daher etwa von seiner Schule reden, so bedarf es deßhalb höchstens nur einer litterarischen, kaum einer wissenschaftlichen Charakteristik derselben. Am Entschiedensten tritt nämlich an ihr die polemisch-reformirende Tendenz hervor, das Abzeichen jeder Schule, wenn sie sich zur abgeschlossenen Partei, zur Sekte constituirt hat. Auch sie ist beflissen, ausschließend und in letzter Instanz überall zu entscheiden, was wahr ist und gut und schön, und ihre auf-

dringlichen Belehrungen erinnern unwillkührlich an die frühere Zeit des Berliner Nicolaismus, der durch die deutsche Bibliothek sein Licht nicht minder emsig zu verbreiten wußte, in gleicher Verblendung, wie diese, wähnend, Jedermann achte auf sein Wort und richte sich nach ihm. Dabei hat diese Berlinerei damals wie jetzt noch das Charakteristische, daß sie selbst sich auf dem Gipfel des Zeitalters dünkt, die andern Zustände um sich her aber nur als in mühsamer Entwicklung zu sich hin begriffen ansieht. Aber je eitler und dünkelhafter diese Nichtigkeit sich geberdet, desto eher zerstört sie sich selbst, und wir dürfen das ganze Marionettenspiel schon für beendet erachten, weil Niemand mehr hinzublicken Lust hat.

§. 29.

Die charakterisirte philosophische Bildungsepoche naht augenscheinlich ihrem Ende; es ist daher Zeit, alle ihre Formen um sich zu versammeln. Wir nennen deßhalb noch einige Männer, die uns interessante Nüancen derselben darbieten, weniger indeß, weil sie in Hinsicht auf wissenschaftliche Ausführung uns neue Aufschlüsse versprächen, — denn dies ist eben die große Bedeutung der Hegel'schen Philosophie als System, daß sie dies ganze Erkenntnißprincip formal bis zu seiner höchsten Vollendung und Selbstverständigung geführt hat, und die meisten der noch anzuführenden philosophischen Erscheinungen, wissenschaftlich beurtheilt, eigentlich daher vor dieselben fallen, — als vielmehr deßhalb, um in dem Gemälde der gegenwärtigen Philosophie keine der Seiten zu übergehen, in welchen jene vielgestaltige Ansicht sich dargelegt hat.

In diesem Sinn nennen wir zuerst Johann Jakob Wagner, besonders seinem neuesten Werke folgend, (Organon der menschlichen Erkenntniß: Erlangen, Palm, 1830.), welches er selbst als den letzten und reifsten Ertrag seiner Untersuchungen angekündigt; — ein Philosoph, ohne Zweifel ausgezeichnet durch die Gabe sinnreichen Witzes und vergleichenden Scharfsinns, dabei aber behauptend, in diesem Combiniren fertiger Begriffe und Vorstellungen nach einem eben so fertigen Schema bestehe die philosophische Construktion. Uebrigens ist seine Grundansicht von der absoluten Identität des Idealen und Realen ganz die Schelling'sche geblieben, und nur insofern weicht er in der Form von Schelling ab, daß er, statt, wie dieser, von der intellektuellen Anschauung auszugehen, ausdrücklich behauptet, die Idee der Gottheit müsse in der philosophischen Construktion vielmehr durch freie Anerkennung vorausgesetzt werden; wodurch er zwar nicht ein wissenschaftlich Höheres gegen Schelling errungen, wohl aber wenigstens ein deutliches Bewußtsein der eigentlichen Beschaffenheit der Sache, und des hier zurückbleibenden Mangels gezeigt hat; denn jene intellektuelle Anschauung ist selbst nur eine solche Voraussetzung, wie sie Wagner richtig behauptet. *) Dabei ist die weitere Entwicklung und Eintheilung des Systemes gleichfalls noch die Schelling'sche: Gott offenbare sich mit absolutem Gleichgewichte des Idealen und Realen in Natur und Geist, die Urform dieser Offenbarung, das ewige Weltgesetz aber habe die Philosophie aufzustellen. Daß er nun ferner behauptet, dies sei vor allen Dingen in der Mathematik niedergelegt,

*) Vgl. Wagner's Idealphilosophie (Leipzig 1804). Einleitung S. VII.

und lasse sich am Bezeichnendsten und Evidentesten in den Formen der Zahl und der geometrischen Figur darstellen, das ist eben so eine sinnreiche Willkühr, wie sie uns bei Wagner nicht selten begegnet, und wie sie nur aus der Neigung zum Ungewöhnlichen und Seltsamen stammen kann, welche auch sonst in der mystischen Epoche der Naturphilosophie ihr Spiel trieb. Aber die Zeiten so ahnungsvollen Tiefsinns sind meist vorüber! Natürlich läßt sich in das Leerste und Formalste, wie Zahl und mathematische Figur, mancherlei Sinn hineinlegen, und wie Vielfaches hat man nicht wirklich schon unter dem Symbol des Dreiecks oder des Kreises sich gedacht, ohne daß sie darum der wesentliche Ausdruck wären für irgend ein Gedankenverhältniß. Bei den Pythagoreern war dies Symbolisiren Bedürfniß der Noth in einer für den begriffsmäßigen Ausdruck noch nicht gebildeten Sprache; auch liegt bei nicht ganz abzuläugnendem ägyptischen Einfluß in Ausbildung dieser Philosophie*) die Analogie einer hieroglyphischen Bezeichnung der Gedanken nahe genug. Jetzt aber zu solchen Nothbehelfen zurückzukehren, — wäre es zu viel dies eine Grille zu nennen? —

Das absolute Weltgesetz selbst aber stellt sich nach Wagner bekanntlich tetradisch dar: das ewige Wesen (das Einfache) tritt durch Gegensatz und Vermittlung in die Form, (das unendliche Mannigfaltige) hinaus. Umgekehrt aber läuft die Form (die endlichen Dinge) durch Lösung der Vermittlung und Erlöschen aller Gegensätze in das einfache Wesen wieder zurück, — in welchen beiden

*) Man vergl. A. Wendt in seiner Bearbeitung der Tennemann'schen Gesch. der Phil.; H. Ritter scheint mir nämlich zu bestimmt jeden fremden Einfluß im Pythagoreismus abzuläugnen.

Sätzen nach Wagner die Geschichte alles Lebens und das Urgesetz für alles analytische wie synthetische Bilden des Geistes gegeben ist. Die ganze Welt vom Einfachsten bis zum Complicirtesten ist nichts Anderes, als jenes unendliche Fluktuiren zwischen der ewigen Vierzahl, das Heraustreten des Wesens in die Form, welches stets zwischen Gegensatz und Vermittlung schwebt, indem jeder derselben allmählig erlöscht, um immer einen neuen aus sich zu erzeugen, wie im wogenden Meere ununterscheidbar Welle in Welle sich drängt. Hiernach werden denn auch alle Begriffe, Anschauungen, Dinge vierfach geordnet, oft sehr sinnreich, oft willkührlich, und darin besteht hier die ganze philosophische Ableitung.

Offenbar ist mit diesem Allen im Wesentlichen nur dasselbe behauptet, was Hegel den absoluten Proceß der Idee nennt (§. 15.); jedoch möchte hier der Vortheil auf des Letztern Seite sein, indem er nicht allein den Moment des sich selbst vermittelnden Widerspruches im Ewigen befriedigender abgeleitet, sondern auch ihn ohne Frage durch die concreten Gegensätze ebenmäßiger und eigentlich wissenschaftlich durchgeführt hat. Dennoch legt sich hier wie dort dasselbe Grundgebrechen dieses ganzen Philosophirens auf's Deutlichste zu Tage. Auch bei Wagner besteht die ganze Kunst in jenem formalen Entleerungsprocesse, im Verflüchtigen und Abstumpfen des unendlich Unterschiedlichen, um sein Allgemeines sich zu retten; und weil das abstrakte Denken, wie zuzugeben, nichts Anderes vermag, so soll auch in den Dingen die hohle Form ihr Wesen, das unergründlich Individuelle dagegen das Nichtige sein, weil es substanzlos immer wieder zurückgenommen wird in das Ewige. So wird denn auch in dem Wagner'schen Werke überall geltend gemacht, daß lediglich in der Form der Grund liege

von der Vielheit der Dinge, wodurch der Gedanke einer ewigen und substantiellen Individuation völlig ausgetilgt ist. Das Individuelle ist in allen diesen Systemen ein durchaus Endliches, nur Scheinendes im Ewigen; denn es ist irreducibel für die philosophische Konstruktion, und deßhalb ihnen tief verhaßt. — So ist auch in dieser Lehre Gott, als Ewiges, keine ewige Persönlichkeit, sondern die unendliche Macht entstehender und verschwindender Gegensätze des Geistes, so daß Hegel, in diesem Punkte ganz konsequent, und die Einsicht nur noch weiter führend als Wagner, die Persönlichkeit Gottes sogar in das endliche Bewußtsein, in die Gottmenschheit hat flüchten müssen.

Jene abstrakte Grundformel übrigens, in die alle Weltwesen sich hineingebären, so oder anders gewendet darzustellen, ist eine lang ausgeführte Arbeit der Philosophie: und es kommt dabei nur auf die wissenschaftliche Schärfe des Ausdrucks an, worin, wie schon gezeigt, Hegel für jetzt uns die befriedigendste Formel gefunden zu haben scheint; sodann aber auch darauf, das Verhältniß dieser bloß formalen Einsicht zur Realität und Wahrheit richtig zu fassen, was dort wie hier indeß gleicher Weise verabsäumt worden. Jenseits derselben fällt nämlich die Erkenntniß der eigentlichen Realität, des Individuellen, das sich unendlich und ewig anders hineingestaltet in die Form, nicht aber in ihr sich reducirt und völlig verflüchtigt. Das Individuelle ist daher unergreifbar für das im Begriffe verkehrende, abstrakte oder dialektische Denken; es ist nur zu erleben, d. h. in einer ganz andern Erkenntnißweise zu fassen, in der Anschauung. Jener abstrakte Begriff, wie er sich auch ausbilde und gestalte, ist daher nur eine einseitige Erkenntniß der Dinge; vielmehr erzeugt diese Verwechselung und das

Fallenlassen des entgegengesetzten Moments im Erkennen auch bei Wagner den gerügten Irrthum seiner Philosophie. Wie nämlich etwa die Mathematik, indem sie die abstrakten Raum- und Zahlenverhältnisse wissenschaftlich erkennt, nicht zugleich schon Physik ist, wohl aber sie begründet, so können jene Abstraktionen und Schematismen auch nur gefaßt werden, als die formelle Grundlage für die Betrachtung der Dinge, oder der deutende Weiser, um sich in ihrem Reichthume sicher zu ergehen. Sie sind, gleich den mathematischen Formeln, zusammenfassende Gesichtspunkte, um eine Mannigfaltigkeit verwickelter Erscheinungen unter einen gemeinsamen Ausdruck zu bringen, selbst aber ohne alle Bedeutung, abgesehen von dem Besondern, welchem sie gelten. Und so ist es in diesem Sinne das größte Vorurtheil, die Philosophie der Erfahrung entgegensetzen und damit jene über diese erheben zu wollen. Es ist eben die Aufgabe und wahre Weisheit der Philosophie, zum rechten Begriffe des Individuellen und so auch der Erfahrung zu erheben. In jedem treu aufgefaßten Phänomene hast du die abstrakte Formel, den Begriff immer neu und in anschaulicher Wahrheit wirklich gegenwärtig, und gehst du, dich entschlagend jener recht eigentlich meta-physischen (unwahren) Grille, nur im Abstrakten das eigentlich Wirkliche zu sehen, aber geleitet durch den Begriff, an der Hand innerer wie äußerer Erfahrung dahin; so bleibst du im allgegenwärtig Wahren, du erkennst wirklich, weil du beide Elemente des Erkennens in dir verbindest. Und nur also wird auch die innere Unendlichkeit der Philosophie errungen, die man jetzt höchstens an dem beständigen Wechsel ihrer Formen äußerlich hat erkennen wollen. — —

§. 30.

Einige, die Solgern einen hohen Rang unter den Philosophen der gegenwärtigen Zeit zuzuerkennen geneigt sind, möchten vielleicht ihn hier vermissen, wenn er ganz unerwähnt bliebe in der Reihe ihm verwandter Denker. Wir können indeß nicht ganz ihrer Meinung sein, indem er uns auch als Schriftsteller höchstens nur durch seine liebenswürdige Individualität, weniger durch spekulatives Talent, der Auszeichnung werth erscheint. Bei religiösem Sinne und tiefer Innigkeit des Gemüths hat er sich nämlich spekulativ doch kaum über den abstrakten Standpunkt Spinoza's erhoben, und so steht er, mit jener ganzen Schule in den gleichen Grundvoraussetzungen sich auf- und abbewegend, an systematischer Ausbildung namentlich gegen Hegel weit zurück. Auch hat der Letztere bereits, in einer gründlichen und einsichtsvollen Beurtheilung seiner nachgelassenen Werke, vielfach das Harte und Unentwickelte der Kategorien gezeigt, welche Solger im Begriffe des Absoluten zusammenhäuft. Ich möchte jene Vertiefung und Concentration im Gedanken des Ewigen als des allein Wirklichen fast eine eleatische oder orientalisch mystische nennen, weil es ihm nirgends recht gelingen will, den Gegensatz und die Mannigfaltigkeit des Endlichen mit jener Anschauung auszugleichen, noch weniger sie wissenschaftlich daraus herzuleiten. Er protestirt überall mehr nur gegen die Denkweise, im Endlichen Realität zu sehen, als daß er sie selbst zu erklären und damit den Widerspruch aufzulösen versuchte. Ist nun die Innigkeit und Wärme dieser Gottesanschauung als des Alleinigen und Allgegenwärtigen ohne Zweifel das Element der Religion zu nennen; so liegt

darin eben der Grund, warum wir in Solger das religiöse Gefühl vorherrschender finden, als das spekulative Erkennen, weil dies sofort nun auch zur Entfaltung jener Gottesanschauung in ein Begreifen der Welt, und dadurch zur Verständigung mit der widersprechenden, im Endlichen befangenen Denkweise hätte fortgehen müssen. Gewiß verleiht die Stärke und Zuversicht dieser religiösen Anschauung den Schriften von Solger eigenthümlichen Reiz und Tiefe, und auch in dieser Hinsicht möchte ich ihn, wiewohl annäherungsweise, mit der Erhabenheit Spinosa's vergleichen, in welchem ich das gleiche Vorwalten der religiösen Anschauung im Gegensatz mit dem philosophischen Bewußtsein nachgewiesen; *) nur bleibt die Lösung der spekulativen Probleme dabei unerledigt, oder selbst ganz unberührt. So kämpft er überall dagegen an, die sogenannte wirkliche Welt als existirende zu denken; sie ist bloß die Scheinwelt; und nur indem wir Gott als das allein Seiende wissen, sind und erkennen wir die Wahrheit. (Phil. Schriften Bd. I. S. 651.) Oder nach einer verwandten Wendung: Nur inwiefern man sein individuelles Bewußtsein aufhebt, und sich in einem höhern Bewußtsein wiederfindet, erkennt der Mensch die Wahrheit (Bd. I. S. 376). Diese Sätze enthalten ohne Zweifel einen tiefen und wahren, aber auch näher zu bestimmenden und damit zu berichtigenden Sinn, auf welches Letztere es philosophisch gerade ankommt. Ebenso verhält es sich, wenn er die „Entstehung des Endlichen aus der ewigen Offenbarung des Einen ursprünglichen und unendlichen Seins" nach verschiedenen Entwicklungsgraden und Hemmungspunkten herleitet. Welche un-

*) Ueber unsere Ansicht von dem Letztgenannten vergl. man besonders die Charakteristik d. n. Phil. S. 261—65.

genügend abstrakte Auffassung überall! Sind wir mit unserer reichen Anschauung der Natur und des Geistes seit Spinoza nicht weiter gekommen, wissen wir in der Schöpfung nichts Wesenhafteres und Lebendigeres zu erkennen, als „das in verschiedenen Hemmungsgraden festgehaltene ursprüngliche und unendliche Sein?“ Freilich ist es uns nur zu wohl bekannt, daß solche unbehülflich abstrakte Ansichtsweise überall noch die herrschende ist, daß Manche wahrhaft eine Scheu ergreift vor jedem lebendigen Begriffe, weil sie damit sogleich in das Unreine, Unwissenschaftliche hineinzugerathen fürchten. Wenn aber Gott und die Kreatur nun wirklich lebendig-individuelle sind, so leuchtet ein, daß dergleichen unbestimmte Allgemeinbegriffe an ihre Erkenntniß unmöglich heranreichen können. Aber auch bei den einzelnen Fragen zeigt sich in Solger durchgängig der Mangel seines noch abstrakten Standpunktes. So wird die Frage nach der Möglichkeit menschlicher Freiheit und deren Ausgleichung mit der Einheit und Vorsehung im Weltganzen nimmermehr auf eine befriedigende Weise gelöst werden, und es wird einer Seits entweder auf offenbare oder versteckte Freiheitsläugnung oder anderer Seits auf Zerstörung der Welteinheit durch die selbstständigen Willen hinauslaufen, wenn man das Princip der Freiheit und des Bewußtseins nicht in Gott selbst setzt, d. h. wenn man ihn nicht als freipersönlichen faßt. So ist zwar Solger in seiner Staatslehre von der Selbstbestimmung (freier) Individuen und ihrem daraus erwachsenden Verhältnisse ausgegangen, hat aber die Ausgleichung dieser Freiheit mit den Principien seiner Philosophie im Ganzen des Systemes nicht nachgewiesen, wodurch auch äußerlich die Lücke, der Sprung in seinem Systeme sichtbar wird. — So zeigt sich denn auch hieran, wie

es Zeit sei, diesen beschränkten Gesichtskreis des Philosophirens ganz zu verlassen, nicht freilich dadurch, daß man ihn ohne Weiteres abwirft, was wiederum nur das unwissenschaftliche Hervorziehen eines Gegensatzes statt des andern wäre, sondern daß man das Abstrakte als die Grundlage und Vorbedingung des spekulativen Begriffs hinüberführt zu lebendigern und wahrhafteren Bestimmungen, wie dies im Folgenden näher nachgewiesen werden soll.

Und aus diesem Grunde möchten wir Solger in gewissem Sinne sogar mit Jacobi parallelisiren. Dieser hat der Reflexionsphilosophie und überhaupt der Weisheit vormaliger Abstraktionsmetaphysik gegenüber den Glauben an den lebendigen Gott geltend gemacht, während sein Verhältniß zur Spekulation selbst fast bloß negativ, d. h. polemisch geblieben ist. Aber es wäre die fernere Aufgabe gewesen, diesen religiösen Standpunkt zum wissenschaftlichen zu erweitern, d. h. nachzuweisen, wie jene Anschauung des lebendigen (persönlichen) Gottes auch das einzig rechte Erklärungsprincip für die Natur der Dinge sei; wozu jedoch Beide, sich vertiefend in unmittelbar religiöser Zuversicht, nicht fortgeschritten sind. Hegel war dieser Einsicht ganz nahe; und die Vorbedingungen dazu liegen wirklich, ihm selbst unbewußt, in seinem Systeme: wie und warum aber die Ausführung misglückte, ja wieder in das abzuweisende Gegentheil, in's Abstrakte, zurückfiel, haben wir eingesehen.

§. 31.

Mit kürzerer Bezeichnung dürfen wir die Werke von Daumer und Blasche hier aufführen. *) Es gibt näm-

*) Daumer's Urgeschichte des Menschengeistes, (Berlin, 1827.) und Andeutung eines Systems spekulativer Philosophie, (Nürnberg, 1831.) — Blasche:

lich Männer, die sich in der Geistesrichtung einer wissenschaftlichen Epoche, oder in den Lieblingsvorstellungen eines Zeitalters dergestalt fixirt haben, daß sie ihnen eigentlich bloß aus traditionellem Grunde völlig wahr und ausgemacht sind. Eine andere Zeit und wissenschaftliche Umgebung würde ihnen auch andere Farbe leihen; denn sie setzen nur eine gegebene Richtung, einen fremden Impuls fort, ohne auf den Anfang zurückgehend jemals bei sich auszumachen, ob er überhaupt der richtige sei. Dennoch thäte man Unrecht, sie damit für bloße Nachahmer oder Anhänger zu erklären: sie leisten vielmehr Neues und in gewissem Sinne Selbstständiges innerhalb der vorausgesetzten Wahrheit, welche ihre geistigen Autoritäten oder die Denkart ihres Zeitalters an's Licht gebracht; wir können sie als Erben und verständige Nutznießer fremder Vermächtnisse, überhaupt als sekundäre Talente ansehen. Gemeinschaftlich ist aber ihnen Allen, daß sie einen vorausgesetzten Inhalt und eine überkommene Manier festhalten, aus welchen heraus sie nun polemisch oder in eigenen Combinationen sich weiter entwickeln. Dieser feste Inhalt ist bei Daumer ein Mannigfaltiges von Sätzen aus der Kabbalah, aus Jacob Böhme, Angelus Silesius, Schelling und selbst aus Hegel, besonders noch unterstützt durch wunderliche mythologische Combinationen, welche die jetzt überlebte Creuzer'sche Weise sogar noch weit überbieten; weßhalb denn auch Alles fragmentarisch und andeutend bleibt, von wissenschaft-

---

das Böse im Einklange mit der Weltordnung dargestellt, (Leipzig, 1827.); ferner: die göttlichen Eigenschaften in ihrer Einheit als Principien der Weltregierung dargestellt, (Erfurt, 1831.) und: Philosophische Unsterblichkeitslehre, (Ebend. 1831).

licher Anordnung und Entwicklung der Sätze aber fast gar keine Rede ist. — So sehr wir nun auch in dem Wesentlichen seines Strebens mit ihm einverstanden sind, wie sich aus der Vergleichung seiner Schriften mit der (im J. 1826 erschienenen) Vorschule der Theologie ihm ergeben könnte; so schreiben wir doch manche wesentliche Verwirrung in den höchsten Begriffen, die in der Darstellung wenigstens für den Leser zurückbleibt, jenem gänzlichen Mangel an wissenschaftlicher Entfaltung zu, welche ihm nirgends feste Denkbestimmungen darbot zur hinreichenden Unterscheidung. So beginnt er (System der spek. Philosophie, §. 1. ff.) von der Voraussetzung „der Gottheit als des zeitlos in und durch sich selbst zur Persönlichkeit bestimmten Geistes," wo denn freilich die Hauptschwierigkeit, den Begriff des Absoluten spekulativ bis zur Idee des Geistes fortzubestimmen, durch bloßes Voraussetzen desselben bei Seite geschoben wird. Aber schlimmer noch bleibt der ganze Begriff selber damit völlig zweideutig, indem Gott nun theils gefaßt werden kann, in Hegelschem Sinne, als das sich zum (menschlich) individuellen Bewußtsein fortbestimmende Absolute, oder als Urpersönlichkeit über der Welt, auf welche Meinung die letzten Worte des angeführten §.: — „der die Idee der Welt, und den Plan zu ihrer Verwirklichung frei in sich entworfen hat," — allerdings Anfangs zu deuten schienen. Ist nun die spätere bestimmte Aeußerung (S. 39. 4.) damit widersprechend, wo es heißt: „das Wissen der Menschen von Gott ist zugleich das Wissen Gottes von sich selbst, und er hat sein Wissen von sich nur im Menschen;" — so wird dieser Widerspruch nur vermehrt, wenn man kurz vorher gelesen: „Gott ist freier Urheber der Welt, und diese in ihm, ehe sie wirklich geworden, als Gedanke vorhanden gewesen." Als

Gedanke im (noch) nicht zum Bewußtsein Gelangten, — Menschgewordenen? Dies liefe sonach auf den sonst auch schon vernommenen harten Widerspruch einer blinden Vernunft, eines bewußtlosen Gedankenprototypus der Welt in Gott hinaus, womit sich jedoch abermals der behauptete Begriff einer „freien" Urheberschaft der Welt durch Gott nicht vertrüge: — Alles verhängnißvolle Verwirrungen in den höchsten und wichtigsten Ideen, die bei einer wissenschaftlichen Fassung derselben ihrem Urheber ohne Zweifel selbst fühlbar geworden wären. In den weitern Expositionen dieser Sätze (S. 40.) erklärt er sich mit unserer vollen Beistimmung gegen die Ansicht von einem beharrlich außer- und überweltlichen Gotte, und weist auf „das Wahre und Nothwendige" des pantheistischen Princips hin. Wohl, und auch wir bekennen uns unumwunden zu der Behauptung: daß der Pantheismus (die Lehre von dem Sein Gottes in der Welt und der Welt in Gott) die einzig richtige Grundlage einer theistischen und sonach auch christlichen Philosophie sei. Aber auch nur als Grundlage, als wissenschaftlich Vorausgehendes und damit näher zu Bestimmendes gilt dies vom Pantheismus wie von den gesammten abstrakten Ansichten über Gott, aus denen auch jener hervorgeht. Denn eben um einzusehen, wie Gott innigst Eins sei mit der Kreatur und doch zugleich auch schlechthin über allem Kreatürlichen stehe, wie dieses hinwiederum, obgleich völlig selbsteigen und frei, dennoch in ihm bleibe, — so frei, daß es sogar sich für sich selbst bis zum Außer- und Gegen-Gott-sein zu steigern vermöge, — diese Einsicht wird sich nimmermehr vom Standpunkte des gewöhnlichen Pantheismus ergeben, eben so wenig aber auch aus den allgemeinen Bestimmungen, bei denen es Daumer bewenden läßt. Im Begriffe der Persönlichkeit Beider, Got-

tes und der Kreatur, also eben in dem, was eine abstrakte Philosophie verwirft oder durch ihre Vermischung in Verwirrung bringt, liegt allein der Schlüssel dazu, hierin aber auch vollständig und ganz! Es ist nämlich die tiefwunderbare Macht der Persönlichkeit, der Selbstfassung im Ich, sich von dem innigst Geeinigten doch vor sich selbst zu unterscheiden, und sich davon frei zu wissen; aber umgekehrt auch mit vollem Bewußtsein dieser Unterschiedenheit sich dennoch wieder der bewußten und tiefgenossenen Einheit mit ihm zuzuwenden, bei welchem letztern Begriffe wir nur, um an eine uns nahe liegende Anschauung zu erinnern, auf das hinweisen, was wir Liebe nennen, und auf die Wahrheit, daß Gott, schaffend wie erlösend, die Kreatur geliebt habe, und ganz sich ihr hingegeben, ohne doch sein Selbst in ihr einzubüßen, oder gar es erst in ihr zu finden, — daß hinwiederum die Kreatur Gott lieben, ganz und bewußt Eins sein solle mit ihm, ohne eben so wenig damit aufzuhören in ihm ein Selbst zu sein, ja daß sie darin erst die ungehemmte Verwirklichung, die Seligkeit ihres Selbst findet. — So hat Daumer auch die urtiefe Lehre Jacob Böhme's von dem relativ von Gott geschiedenen Grunde der Weltwesen (damit sie nachher als freiselbstständige Eins mit ihm wären,) zu der seinigen gemacht (§. 3. S. 5. ff. vgl. S. 48.); dies von Gott unterschiedene Grundwesen der Schöpfung aber, die Wurzel der Selbstheit und damit endlich auch des Bösen, — wie es scheint, mit dem Logos oder dem ewigen Sohne Gottes verwechselt, also nichts Geringeres etwa, als die Folge mit dem Grunde; wodurch er verräth, daß er bei der trefflichsten Intention doch noch nicht völlig orientirt sein möchte über diese tiefern Verhältnisse, wie sich ihm dies unter andern auch bei einem genauern Eingehen in die Lehre Jacob Böhme's ergeben würde.

§. 32.

Der religiösen Tiefe und Gedankenconcentration Daumer's gegenüber möchten wir Blasche fast bezeichnen als den Populärpantheisten zum Gebrauche für Jedermann. Er ist der Krug für diese Ansicht, womit wir, Beiden ein Compliment machend, das Summum ausführlicher Deutlichkeit bezeichnen wollen. Und in der That bedarf und verdient der Pantheismus in gewisser Hinsicht eine so völlig durchsichtige Darstellung, damit man nichts Höheres in ihm vermuthe, als was er wirklich zu geben vermag. So hat nun Blasche auch wirklich bis in die innersten Winkel desselben hineingeleuchtet, nirgends Zweifel oder Undeutlichkeit zurücklassend über seine eigentliche Meinung, und diese Aufrichtigkeit ist höchst dankenswerth. Hat sich endlich noch ein Jünger und Verbreiter der Hegel'schen Philosophie ausdrücklich dahin erklärt, daß die letztere in den wesentlichen Resultaten mit Blasche ganz einverstanden sei: *) so sieht man zugleich, bis zu welcher Flachheit diese Philosophie in Manchen ihrer Anhänger herabzusinken im Begriff war, was, wie wir fanden, keineswegs ihr ursprünglicher Geist und ihre anfängliche Richtung mit sich brachte.

So wird denn von Blasche in der Schrift über das Böse (S. 179—217.) die bekannte Lehre von dem Gesetzt- und Wiederaufgehobenwerden des Endlichen durch's Ewige in folgender Wendung erläutert: Indem das Einzelne, Individuelle durch das Ewige gesetzt wird, ist es hiermit ein Endliches, unterschieden von jenem. Aber bloß dieser formale Unterschied von Gott ist auch schon der Abfall von ihm, ist die Sünde. In das Individuelle

*) Also Herr Michelet in den wissenschaftlichen Jahrbb. 1829. Januar. S. 80.

als solches wird hier der Ursprung des Bösen gesetzt, und jedes Entwickeln dieser Eigenthümlichkeit ist nur ein fortgesetzter Abfall, ein immer neues Sündigen. Alles Einzelne an sich ist schon böse als verschieden von der Einheit Gottes, und so wird ganz folgerecht das Böse für die Wurzel der Schöpfung, für das Erste erklärt in der Entwicklung der Dinge, nicht das Gute. Für diesen Abfall wird aber das Individuelle auch gestraft durch fortwährende Zerstörung desselben, indem das Allgemeine nach und nach und völlig im Tode den Sieg über die einzelne Existenz davonträgt. — So sei auch im Weltgebäude die Sonne der erste Abfall, und ihm folge, je mehr sich die Kreatur zum Besondern entwickle, eine Reihe von immer größern Abfällen bis zum natürlichen Menschen, als dem vollendeten Repräsentanten der Sünde. Der Punkt, wo im Menschen der Abfall beginnt, und eine neue Reihe von Erscheinungen hervorruft, ist das Bewußtsein (S. 219—227.); schon im Akte des Selbstbewußtseins liegt derselbe, und in jedem sich erneuernden Momente desselben erneuert sich auch der Abfall und die Sünde. Gesühnt werde aber dieselbe partiell durch den Schlaf, (als die Rückkehr in die Bewußtlosigkeit), vollständig durch den Tod. Indem aber auch hier diese (abstrakte, keineswegs etwa durch Freiheitsverkehrung erst erzeugte) Absonderung des Menschen von Gott sein unmittelbarer Zustand sei, bestehe darin eben seine Erbsünde, und auch im Menschen sei das Böse das Erste; denn der Mensch soll ein personificirter Gott erst werden! — Siehe da die alte Wurzel des Irrthums auf's Deutlichste wieder zu Tage gefördert, ja mit höchster Naivetät ausgesprochen! Was jenes Abstraktleere, Allgemeine trübt, was ihre Philosophie daher nicht brauchen kann, soll auch

gestraft werden dafür: — das Kreatürliche, Individuelle, je vollkommener in sich, desto böser ist es ihnen. Das Gute ist nur der Tod und die Kahlheit der Abstraktion, und wie nach der wahren Ansicht das vollkommene Geschöpf gerade um desto höher den Schöpfer in sich preist und verherrlicht, je mehr es seine gottgegebene Eigenheit entfaltet, das wird hier umgekehrt als der Urquell der Sündhaftigkeit, des immer größern Frevels bezeichnet. Freilich wird sich Keiner in der Regel über so offenbare Misgriffe ereifern, der da überhaupt erkennt, wie eine Einseitigkeit, je starrer und dürftiger sie sich in sich verschließt, desto sicherer sich selbst vernichtet, um in die umfassendere Wahrheit zurückzukehren. Dagegen wird der Unmuth mit Recht gegen den Frevel wach, welcher es wagt, die geheiligten Grundfesten der Wahrheit leichtsinnig zu zertrümmern, und den tiefen Gegensatz des Guten und des Bösen zu so eitler Phraseologie herabzusetzen. Ein kräftiger, gründlich sich durcharbeitender Irrthum trägt in sich selbst seine Heilung; er ist achtungswerth, ja ehrwürdig nach dem Maaße des daran gewendeten Ernstes und der Klarheit: oberflächliches Gerede aber verdient nicht einmal den Namen eines interessanten Irrthums. *)

*) Wir können nicht umhin, das starke, aber gerechte Urtheil Fr. v. Baders über diese Schrift und die gesammte Ansicht, aus der sie hervorgegangen, hier beistimmend anzuführen, zumal da auch die Hegel'sche Lehre in ähnliche Konsequenzen sich verliert. (Vgl. §. 14. S. 57—58.) „Der Verfasser der Schrift: das Böse im Einklang mit der Weltordnung hat die Entdeckung gemacht, daß eben die Entstehung des Eigenthümlichen und Besondern die Ursünde ist, und daß, wie es, z. B. S. 208. in dieser Schrift heißt: „„indem ein Weltkörper (die Sonne) als Individuum sich in seiner Mannigfaltigkeit entfaltet, diese Entfaltung nur ein fortgesetzter Abfall oder ein

In den beiden spätern Werken desselben Verfassers: („die göttlichen Eigenschaften" und „die philosophische Unsterblichkeitslehre;") wird diese Lehre noch beredsamer und behaglicher ausgeführt. Nachdem er nämlich in der Schrift über das Böse (S. 77—94) die Inkonsequenz der Theologen gerügt, nur die Persönlichkeit des bösen Princips, nicht auch die des guten fallen zu lassen, nachdem er hier (d. göttl. Eigenschaften S. 24—25.) den Begriff der Persönlichkeit als eine endliche Schranke, die dem Unendlichen widerspreche, bezeichnet hatte: concentrirt sich endlich das Resultat des Ganzen in folgender Stelle: (S. 36.)

„Nach unserer Lehre kann das göttliche Bewußtsein nicht Princip der Weltregierung sein, sondern es muß vielmehr als das höchste Resultat derselben, als letzter und höchster Weltzweck betrachtet werden. Die universelle Weltregierung ist das Walten allgemeiner Naturgesetze im Universum, unter welchen auch die Entwicklung des Bewußtseins steht. Sie ist an und für sich das heilige Dunkel, welches in seiner detaillirten Ausführung kein Einzelbewußtsein, keine persönliche Intelligenz zu durchdringen,

---

fortgesetztes Sündigen desselben ist."" — Der primitive Zustand, in welchem die Kreatur in's Dasein tritt, ist nach H. Blasche folglich keineswegs, wie die Religion bis dahin lehrte, jener der Unschuld und Unverdorbenheit, sondern jener der Sünde und Corruption, und das Geschöpf ist nur in der Sünde des Schöpfers geschaffen. — Wenn dieses Buch aber selbst nur eine philosophische Sünde ist; so dient es doch zu einiger Entschuldigung, zu bemerken, daß sie nur die Fortsetzung jener naturphilosophischen Ursünde ist, welche die Schöpfung für den Abfall der göttlichen Idee von sich selber nahm." Franz Bader Vorles. über spekul. Dogmatik, 1. Heft. Anhang, S. 115. Vgl. den §. 14. der gegenwärtigen Schrift.

zu erhellen vermag. Diese Durchdringung ist eine unendliche Aufgabe, die in der Menschwerdung Gottes in fortwährender Entwicklung begriffen ist. Wir verstehen aber unter Menschwerdung Gottes nicht dessen Darstellung in einem oder einigen der vollkommensten Menschen, sondern vielmehr dessen Offenbarung in der ganzen Menschheit." u. s. w. — Hier blickt überall noch die früher beleuchtete Naturphilosophie hindurch, welche das Verhältniß zwischen Gott und der Kreatur nur unter der dürftigen Kategorie des abstrakt Unendlichen und Endlichen zu fassen vermochte. Aber auch hierin sind wir nicht bis zur ersten Urquelle dieser Ansicht hinaufgestiegen. Als nämlich Fichte nach der Konsequenz des einmal ergriffenen Standpunktes zuerst es aussprach, daß Gott als persönliches Bewußtsein zu denken, ihn in die Schranken des Endlichen einschließen, und seinen Begriff aufheben heiße; da konnte er dem Vorwurfe des Atheismus nicht entgehen. Die ganze neudogmatische Philosophie behauptet in verschiedener Fassung des Satzes ganz dasselbe, glaubt sich aber damit nicht nur weit erhaben über jene Vorstellungsweise, sondern wähnt noch mehr zu vollendeter Christlichkeit zurückgekehrt zu sein. Der Begriff der absoluten Persönlichkeit ist wissenschaftlich betrachtet freilich noch erst zu finden, aber er ist Problem, nicht Widerspruch, sobald man nicht mehr an jenen Abstraktionen, als der einzigen Ansichtsweise, abergläubisch haften bleibt.

Nahe mit seinen theosophischen Einsichten verwandt, ist Blasche's Unsterblichkeitslehre. — Zuerst wird in dem polemischen Theile die persönliche Fortdauer ganz geläugnet, aus dem bekannten Argumente, daß, da die Seele nur in leiblicher Existenz sich verwirklichen könne, mit der Aufhebung des Leibes auch die individuelle Fortdauer der Seele getilgt sei. Charakteristisch für die Gesammtansicht

sind aber dabei die populären Widerlegungen des Begriffes vom Himmelreich, indem Tugend nur im Gegensatze gegen das Böse gedenkbar, eine Scheidung beider, ein rein seeliger, vom Bösen befreiter Zustand überhaupt also widersprechend sei; — denn wie wir schon aus Schrift über das Böse lernten, — „ohne Böses kein Gutes."

In der Entwicklung der wahren, philosophischen Unsterblichkeitslehre wird nun von dem Satze ausgegangen, der wenigstens einen Anklang der Tiefe hat: „Schon indem wir einen Begriff von Unvergänglichkeit besitzen, folgt daraus, daß es in unserm Wesen etwas Unvergängliches und Ewiges gibt;" — wobei wir nur vorübergehend die sonst auch gewöhnliche Begriffsverwechselung hervorheben, daß man mit der Ewigkeit der Seele auch die Unvergänglichkeit oder Fortdauer derselben erwiesen zu haben meint, was ganz getrennte, in verschiedenen Regionen des Denkens wie der Begründung liegende Begriffe sind.

Das Resultat seiner diesfälligen Ansicht ist nun kürzlich folgendes: die Idee eines jeden Individuums, also auch des Menschen, ist in Gott gesetzt als ewig. Da nun aber ein Ewiges, in der Zeit sich verwirklichend, nimmer erschöpft werden kann, indem jede zeitlich einzelne Verwirklichung ihm nicht genügt; so gibt dies eine Reihe von Existenzen und Verwandlungen. (Nur die Reihe scheint nicht zu folgen in dieser Deduktion, im Sinne, wie Blasche es meint; indem eine Pause und Unterbrechung dieser Verwirklichungen dadurch nirgends gesetzt ist.) Die ewige Anlage des Individuums umkleidet sich mit verschiedenen Körpern, wodurch sie sich in einer auf einander folgenden Mehrheit von Individuationen verwirklicht, die jedoch durch kein gemeinsames Band des Bewußtseins vereinigt sind. Es ist

eine Seelenwanderung, ein Wechsel von Schlafen und Wachen, von Tag und Nacht. Der übersinnliche Mensch, sein ewiges unveränderliches (?) Wesen ist es, was im Tode die Seele sowohl als den Leib wechselt, mithin in immer neuen Seelen- und Leibesformen erscheint. Und dies ist der philosophische Begriff der Unsterblichkeit, und die höhere Bedeutung der Seelenwanderung. Natürlich wird damit nur ein Kreislauf behauptet, und der (Herder'schen) Idee einer Seelenwanderung durch immer höhere geistige Entwicklungen ausdrücklich widersprochen. Ueber den Menschen hinaus gibt es nämlich Nichts; er ist das sensorium commune des Weltall, nach dessen Erreichung die ewigen Seelenanlagen wieder in den Kreislauf zurück müssen. Worauf dann noch mit vieler Beredsamkeit ausgemalt wird, daß im Gedanken einer Rückkehr des Menschen in die Stein-, Pflanzen- und Thierexistenz nichts Unbehagliches, sondern Angenehmes liege. Der Stein ist Schlaf, die Pflanze dämmernder Traum, ein hellerer das Thier, das Erwachen der Mensch; wo sodann der Kreislauf von Neuem beginnt. — Wenn man sich das Privilegium ausbedingt, so gar begrifflos zu phantasiren, wie denn der Verfasser auch anderswo sich über die Bewohner anderer Welten in allerlei Hypothesen herausläßt; so sehen wir nicht ein, warum er es vorzieht, solche zum Theil verrufenen Sätze vorzubringen, während es ihm freigestanden hätte, angenehmeren und beliebteren Phantasien sich hinzugeben. Für die Wissenschaft wenigstens wäre es mit diesen wie jenen auf Eins herausgekommen!

Aber auch abgesehen von den Resultaten dieser Unsterblichkeitslehre, leidet dieselbe wie die meisten andern, auch ihrer Seits an dem Grundgebrechen unserer gesammten philosophischen Bildung, an dem Verweilen in abstrakten

und ganz unzureichenden Vorstellungen. So wird der Gedanke einer abstrakten Ewigkeit des Individuums in Gott, noch vollends verbunden mit den dürftigen Begriffen eines Setzens und Aufhebens des Endlichen, nimmermehr zu einer Theorie über die Fortdauer der Seele, sei sie bejahend oder verneinend, ausreichen. Diese Frage, — schärfer ausgedrückt, die nach dem Phänomene des individuellen Todes — gehört in die Biologie, und kann nur nach sehr speciellen physiologisch-psychologischen Untersuchungen gelöst werden, wobei die Bedeutung der Corporisation der Seelen den Mittelpunkt bilden müßte. Streift dies nun freilich an die tiefsten Mysterien der Philosophie, und können alle Mysterien profanirt werden, so ist nur zu wünschen, daß diejenigen fern bleiben von solchen Lebensfragen, welche sich nicht durch Ernst und Gewissenhaftigkeit der Forschung, wie durch eine über das Abstrakte hinausreichende Spekulation dazu befähigt wissen. *)

*) Wir können, um unsere Meinung über diesen Gegenstand auch nur andeutungsweise zu bezeichnen, einstweilen bloß auf sehr unvollständige Darstellungen verweisen. Ueber unsere Grundansicht von der Seele und ihrer Corporisation enthalten die psychologischen Briefe (besonders der vierte und fünfte, wovon Bruchstücke im Morgenblatt, Januar 1832, mitgetheilt sind) das Allgemeinste. Damit wäre zu vergleichen, was eine Beurtheilung von Naumanns interessanter Schrift: „Versuch eines Beweises für die Unsterblichkeit vom physiologischen Standpunkte" (Stuttg. Litteraturbl. Oktob. 1831. Nro. 108. S. 432.) enthält. — In Bezug auf das im Texte Geäußerte hier nur folgende Stelle: „Um aber die Frage nach dem Wie näher zu behandeln, so ist dies einzig Sache der Biologie, welche die physiologische Erscheinung, die wir Tod nennen, mit andern offenbar analogen in Verbindung zu setzen hat. Und auch hierzu würde man den Schlüssel leichter finden, wenn man sich dabei von gewissen Vorurtheilen unserer Bildung losmachen könnte, besonders

§. 33.

Aber am Ausgange dieser spekulativen Gesammtentwicklung stehend (vgl. §. 3. u. 6.), blicken wir noch einmal zurück, ob uns nicht ein gediegener Fund der Wahrheit, ein mit fortzunehmendes Ergebniß den bisherigen Weg belohne, näher noch, ob dies nicht auch schon in andern Philosophien zum bestimmten Bewußtsein gebracht sei. — Wir erkannten, daß in Schellings dynamischer Weltansicht (S. 30 ff. und S. 51 ff.) der abstrakte Standpunkt überwunden, und eine neue Entwicklung der Philosophie hervorgerufen sei; nicht minder auch, daß das wahre, von Hegel selbst nur sich verkümmerte Resultat seiner Lehre darauf ausgeht, das abstrakte Erkennen ganz abzustreifen, weil das Allgemeine als nur im Individuellen wirklich erkannt worden. (S. 49. u. 50. ff.) — Jene richtige Auffassung Schelling's ist in Stahl's Rechtsphilosophie*) klar ausgesprochen, so wie die eigentliche Konsequenz der Hegel'schen Lehre, von der die bisherigen Anhänger derselben freilich nur sehr geringe Ahndung gezeigt haben, deutlich hindurchblickt in der Umgestaltung, welche Chr. Herm. Weiße in mehreren kritischen und philosophischen Werken von derselben angekündigt hat. Beide Erscheinungen verdienen daher eine besondere Erwägung. — —

---

von dem, sich den Zustand nach dem Tode als etwas dem gegenwärtigen ganz Entgegengesetztes vorzustellen, und ihn so viel als möglich aus der unmittelbaren Nähe hinwegzuschieben. So wähnt man, ist man philosophisch bornirt, eine künftige Raum- und Zeitlosigkeit der Seele oder ist man poetischer gestimmt, wohl gar ein Durchwandern der fernsten Weltkörper in wechselnder Gestalt. Wir sind dagegen überzeugt, daß auch hierin die Natur keinen Sprung macht, daß vielmehr gewisse Zustände unseres gesunden wie kranken Organismus dem Tode näher verwandt sind, als wir meinen, welche uns eine weitreichende Analogie darüber geben könnten, u. s. w."

*) Erster Band, Heidelberg 1830.

§. 34.

Stahl konnte in seiner Rechtsphilosophie nur mit Rücksicht auf seinen Hauptzweck die neue Ansicht Schelling's charakterisiren; doch ist dies hinreichend geschehen, um sich mit dem Principe derselben vertraut zu machen, wodurch freilich die Erwartungen auf die weitere Durchführung mehr gesteigert, als nach allen Seiten hin schon befriedigt worden sind. Deßhalb enthalten wir uns auch, dem noch nicht Vollendeten durch eine abschließende Kritik in den Weg zu treten; unsere Bemerkungen haben mehr den Zweck, zur weitern Ausführung aufzufordern, aber auch dabei die Aufmerksamkeit zu schärfen auf gewisse schwierige Punkte, welche auch unser Verfasser nicht verkennt, und selbst jetzo noch nicht für gelöst hält. (Vgl. S. 338. Not.) Die mögliche Besorgniß dabei, daß er selbst die Meinung seines Lehrers nicht richtig aufgefaßt haben könne, verschwindet beinah ganz bei dem Studium des Werkes selbst. Wenigstens der unterscheidende Grundcharakter, der springende Punkt der Ansicht ist an's Licht gezogen, und damit wirklich schon bezeichnet, was unserer Zeit und Spekulation gerade Noth thut.

Nachdem Stahl das frühere Verhältniß der dynamischen Weltansicht Schelling's zu Spinoza und Fichte geistreich erörtert, kommt er zur Hauptfrage: daß nämlich auch hier noch, indem das Absolute als die Vernunft, welche Alles ist, bezeichnet wird, ihm keine Persönlichkeit zukomme. (S. 253. ff.) — „Das Selbstbewußtsein der Kreatur ist nicht Persönlichkeit Gottes: — und die Vernunft, welche Alles ist, als solche, kann nie sagen: ich bin. — Dieses ist der befürchtete Pantheismus des Systemes, nicht im Sinne der Immanenz, sondern in dem, daß

St. Albert's College Library

Gott kein von den Geschöpfen unterschiedenes Selbstbewußtsein hat.“ (Dasselbe, was wir früher dem Schelling'schen, jetzt dem Hegel'schen Systeme nachgewiesen, und was das letztere durch mancherlei Sophistik vergeblich von sich abzulehnen sucht, indem es dem Begriff des Pantheismus einen willkührlich beschränkten Sinn gibt.) „Aber die Annahme einer unpersönlichen Vernunft, überhaupt des Abstrakten widerspricht vielmehr dem Wesen des Schelling'schen Systemes. Ein (persönlich) schöpferisches Princip ist das Grundpostulat desselben, dessen Einsicht sich im eigenem Fortgange desselben immer mehr entwickelt hat.“ Stahl erinnert dabei an eine bedeutende Stelle in Schelling's Abhandlung über die Freiheit: „die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That; es gibt keine Folge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes ist das allgemeine Gesetz, und Alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes, nicht aus abstrakter Nothwendigkeit.“ — Noch mehr aber, meinen wir, als solche vereinzelte Aeußerungen, zeugt der innerste Geist der Lehre für ein solches endlich zu gewinnende Resultat: das Princip aller Kreatur ist Entfaltung, Offenbarung aus ihrer ursprünglichen, eigenthümlichen Anlage; im Geschöpfe ist daher die Wurzel der Freiheit und Persönlichkeit erkannt; sie mußte auch im Schaffenden erkannt werden. — Damit aber, wie Stahl richtig bemerkt (S. 260.), erwächst auch für die Philosophie ein neues Verhältniß: die Deduktion aus allgemeinen Vernunftgesetzen, aus dem logisch Formellen und Abstrakten ist völlig abgewiesen; — wir setzen unsere eigenthümliche Meinung bezeichnend hinzu: zwar abgewiesen als das Höchste und Letzte; als wissenschaftlicher Anfang, als die in's Höhere hinüberleitende, aber zugleich auch jenes wahrhaft erweisende und tra-

gende Grundlage dagegen allerdings beibehalten und bestätigt. Nur ist durch diese Einsicht möglich geworden, über die einzelnen Fragen, ja über die ganze Philosophie ein neues Licht auszubreiten. Was früher wegen seiner abstrakten Fassung schwierig, unlösbar, oder in versuchter Lösung hart und ungenügend ausfiel, läßt sich jetzt auf das Einfachste und Befriedigendste erledigen, weil die Grundansicht eine andere geworden.

Nach diesen ersten Andeutungen bricht der Verf. ab, um eine tiefeindringende Kritik des Hegel'schen Systemes folgen zu lassen, worin gleichfalls als Ur- und Grundgebrechen desselben sein Aberglaube an das Abstrakte und Formelle bezeichnet wird. Nachher (3. Abschnitt, S. 320 ff.) nimmt er die erste Begriffsentwicklung wieder auf, doch von einem andern Ausgangspunkte her, was den Schein eines Abspringens, einer Willkühr des Beweises, wie wenn künstliche Hülfslinien gezogen würden, zu wenig vermeidet. Das Eine, sagt er, ist zugleich ein Mehreres, das Wandellose ein schlechthin Wandelbares. Dies ist an sich ein Widerspruch, der gelöst werden muß. Es fragt sich also: Wie kann Etwas zugleich mehrere Bestimmungen haben und dennoch Einheit sein? Sodann: Wie kann Etwas sich verändern, d. h. in verschiedener Zeit oder Raum Bestimmungen annehmen, die gegenseitig sich ausschließen, so daß dennoch der Zusammenhang zwischen seinen entgegengesetzten Zuständen bestehen bleibt? Die Lösung kann nur der Art sein, daß wir das Bestehen eines Subjektes in allem Wechsel seiner Prädikate annehmen, welches als Subjekt selbst nie wechseln kann. Es muß, wiewohl es die vielen Prädikate ist, und qualitativ nur in ihnen besteht, als Subjekt dennoch unveränderlich und noch Etwas außer ihnen sein, schlechthin frei von ihnen bleiben. — Absolut

von jedem bestimmten Prädikate frei und doch ganz in ihm ist nur ein Subjekt, das ist das selbstbewußte Persönliche. „Persönlichkeit ist der Zauber der Einheit, den kein Wechsel zerstört, die durch alle möglichen Zustände hindurchgehen kann, und dennoch dieselbe bleibt, diese Zustände selbst durch die Einheit des Selbstbewußtseins verbindet. Ich kann Alles thun und werden und höre doch nicht auf, Ich zu sein. — Nur Eins kann ich nicht werden, nämlich Du, Er und Es: das kann ich weder zugleich sein noch nach einander; es ist der absolute Widerspruch." (S. 323.)

So ist also nur durch unsere Persönlichkeit ein Wechsel unserer Zustände, und eine Mehrheit zugleich uns zukommender Bestimmungen möglich. Wie verhält es sich aber mit dem Wechsel in den unpersönlichen Dingen, wie ferner ist es denkbar, daß mehrere Persönlichkeiten, unter denen doch kein Uebergang stattfindet, derselben Welt angehören können? — „Eben so wie mit jedem Einzelnen, muß es sich mit dem Universum verhalten. Ist dieses ein Mannigfaltiges und Veränderliches, so muß das Wechselnde in ihm gleichfalls einem Subjekte zukommen, das von ihm unabhängig besteht. Ist nur das Selbstbewußte ein solches Subjekt, so kann die Einheit auch in ihm nur der persönliche Gott sein:" — „ein Subjekt im Universum, welches nicht die einzelnen Dinge ist; sondern er ist, was er ist, auch außer ihnen, und dadurch haben sie in ihm ihre Einheit." — „So kann auch ein solches, das selbst keine Persönlichkeit ist, dennoch ein von Prädikaten freies Subjekt sein, durch die seinige," (durch Gottes Persönlichkeit. Wie viel Lücken eine solche allgemeine Ableitung des Bewußtlosen noch übrig läßt, braucht kaum angedeutet zu werden.) „Der Baum kann blühen und verdorren und ist immer noch Baum. Es ist aber nicht der Keim der Baum,

und umgekehrt, und dennoch sind sie auch nicht verschieden. Es ist die göttliche Absicht, welche schon im Keim der künftige Baum ist." (S. 324—26.) — Eben so ist auch die Einheit zwischen den verschiedenen Personen in der Welt nur durch Gottes Willen gegeben. Er allein ist das Band unter den Menschen und Generationen. „Es ist deßwegen begreiflich, wie wir allmählig zum Bewußtsein kommen, und sogar den völlig erinnerungslosen Zustand der ersten Kindheit mit zu unserm Dasein rechnen. Es ist die Absicht des Schöpfers, die Idee unseres Daseins, welche diese Zustände verbindet. — — So ist in der ganzen Schöpfung wie in unserm Dasein die bestehende Mannigfaltigkeit und Veränderung nur denkbar durch ein von allen Beschaffenheiten freies Subjekt, d. h. durch einen persönlichen Gott." (S. 327.)

— „Die Person ist das vollendetste System, das Ursystem, und es gibt kein System außer ihr. — Wir streben nur darum Alles systematisch zu machen, weil Gott persönlich ist." — Zu diesen charakteristischen Stellen *) endlich noch diejenige, welche das Verhältniß Gottes zur Welt nach diesem Standpunkte bezeichnet (S. 334.): „Die Schöpfung ist nur denkbar als freie That. Denn durch sie erhält der Eine selbstbewußte Wille Bestimmungen, die keineswegs zu seinem Wesen gehören, die also Etwas außer ihm — sein Produkt sind. So ist die Welt außer Gott: nicht daß sie von ihm unabhängig wäre oder daß sie sein könnte, wenn er sie nicht in jedem Augenblick gleichsam von Neuem wollte;

*) Die wörtliche Anführung der Hauptstellen schien uns hier um so nöthiger zu sein, damit die schon einmal durch eine fremde Individualität hindurchgegangene Schelling'sche Ansicht durch eine neue Darstellung nicht noch mehr verändert und alterirt werde.

sondern dadurch, daß Gott Gott ist, *ohne die Welt zu sein*, daß er sie hervorbrachte, ohne sie hervorbringen zu müssen."

Das Vermögen des Geistes aber, die Thaten Gottes (im Einzelnen der Schöpfung) zu erkennen, ist die *Anschauung*. Sie allein ist das Vermögen, das wahrhaft Seiende, die *Bestimmtheit* zu erkennen; sie ist die wahrhaft aprioriſche Kraft des Geiſtes, und er hat ſie, weil er in die große Harmonie der Welt geſchaffen iſt, — *gleichſam durch eine Sympathie mit der Natur und den Begebenheiten*. Was aber der Geiſt alſo erkennt, iſt real, wirklich, nicht bloß abſtrakt nothwendig; — er weiß es mit der Zuverſicht des „*Glaubens*," nicht mit der „Nothwendigkeit der Mathematik." — Und hier iſt es nöthig an die frühere, jetzt erſt verſtändliche Behauptung zu erinnern, wonach dieſe Philoſophie ſich als die *geſchichtliche*, als das *Syſtem der Freiheit* bezeichnet, im Gegenſatze mit den *logiſch-rationaliſtiſchen* Syſtemen der bisherigen Philoſophie. *) Jetzt iſt die Philoſophie, wie wir es früher ſchon bezeichneten, lediglich *Kundnahme* und *Bericht* geworden von den Thaten Gottes in der Welt; dieſe können aber nur recht eigentlich *angeſchaut, erfahren* werden, und eine *aprioriſche* Deduktion in gewöhnlichem Sinne iſt hier gar nicht mehr möglich. Vielmehr fällt das apriori und aposteriori hier ſchlechthin zuſammen: jenes faßt nur das Gegebene als die That Gottes, als die Berührung ſeiner Freiheit, dies nur als ein Zufälliges, ohne jede höhere Bedeutung. Aber wo bleibt hier die Seite des abſtrakten Begriffes, das als be-

*) *Stahl* a. a. O. S. VII. u. ſ. w., und §. 6. S. 29. der gegenwärtigen Schrift.

stimmte Richtung der Erkenntniß sich ohne Zweifel doch geltend machende und zu befriedigende „analytische Denken," wie es Stahl nennt? Soll es als zum Erkennen jeglicher Wahrheit untauglich ganz beseitigt und niedergeschlagen werden? Woher soll überhaupt bei solcher Beschaffenheit des neuen Erkenntnißprincipes dem Systeme die Systematicität, die wissenschaftliche Form kommen? Wie nämlich in Hegel der abstrakte Begriff einseitig verwaltete, so scheint er hier nach dem entgegengesetzten Extreme aus dem Bereich des Philosophirens ganz ausgeschlossen. Und wenn ferner in gewissem Sinne mit Wahrheit, ja mit tiefer Bedeutung behauptet werden kann, daß wir Alles nur darum systematisch zu machen streben, weil Gott ein persönlicher ist, d. h. weil wir die Dinge und das Weltganze also begreifen sollen, wie sie im Bewußtsein Gottes oder „in seinem Weltplane" geeinigt liegen; so drängt sich dabei doch die umfassendere Frage hervor: wie sich unser Erkennen des göttlichen Bewußtseins zu bemächtigen, sich in den Augpunkt Gottes hineinzuversetzen im Stande sei? Und schwerlich möchte hier die bloße Auskunft genügen, daß wir in die Harmonie der Welt hineingeschaffen, durch Sympathie mit den Dingen verbunden seien. So scheint uns denn von dieser Seite her wenigstens die gegenwärtige Darstellung von Schelling's Ansicht rathlos zu lassen; aber es zeigt auch, welche eigenthümliche Schwierigkeiten überhaupt für sie zurückbleiben, wenn sie in streng wissenschaftlicher Form hervorzutreten gedächte.

Aber auch eine andere Seite der Betrachtung vermissen wir in der Stahl'schen Darstellung, die Seite der Nothwendigkeit in Gott, und ihre Vereinigung mit seiner Freiheit. So wie es hier lautet, erscheint fast der absolute Wille Gottes als der Abgrund oder die Schranke,

der alle weitere Erklärung ebenso abschneidet, wie sonst der Begriff einer absoluten Nothwendigkeit. Spinoza weist alle Finalursachen ab, denn was da wird, ist nach ihm absolut determinirt; Schelling, wenigstens nach Stahl's Auffassung, scheint in den entgegengesetzten, aber für den Erfolg der Ansicht ganz übereinstimmenden Fehler zu gerathen: jede nothwendige Verkettung der Dinge im Willen Gottes untergehen zu lassen. Das unwandelbar Positive in seiner Allmacht, die unauflösliche Basis in der Schöpfung (gleichsam die reale, der Freiheit unzugängliche Seite in ihm, welche auch die Mystiker sehr deutlich anerkannten,) scheint sich ihm ganz verflüchtigen zu wollen, eben weil er die abstrakte Grundlage verschmäht, und nicht das Allgemeine, das gleichmäßig durchwaltende Gesetz, die ewig nothwendige Form, in welche die Dinge sich hineingestalten, wenigstens zum Vorausgegeben macht, um nun das wahrhaft Individuelle immer neu und eigen aus ihm hervortreten zu lassen. So könnte man auch sagen, Schelling habe das Princip Spinoza's und Hegel's bloß verworfen und abgewiesen, statt es in sich aufzunehmen und über sich hinausführend es zu vollenden, was allein dauerhaften Frieden verspricht. — Möchten wir nun den hier geltend gemachten Mangel mehr der vorläufigen Darstellung zurechnen, von welcher ihr Verfasser selbst bemerkt, daß sie nur einzelne Seiten des reichhaltigen Gegenstandes zeigen könne, als dem ganzen Standpunkte selbst; so deutet dies nur darauf hin, wie wichtig ihr die Form sein müsse, ja wie sie nur durch strenge Systematicität auch die Wahrheit ihrer Grundidee vor sich selbst bewähren kann.

Aber zugleich auch noch einer andern Rechenschaft wird sich die Schelling'sche Lehre nicht entziehen können: wie sie nämlich zu jener Einsicht von der Persönlichkeit

Gottes gelange, wie ihr Gott überhaupt erkennbar sei. *) Sie hat, behauptet sie, die Höhe der spekulativen Betrachtung erreicht: aber wie ist sie hinaufgelangt, und wie will sie den Weg ebnen zur gemeingültig wissenschaftlichen Bahn? Eine vollendete Philosophie muß nicht nur die Welt erklären, sondern auch sich selbst; und wenn auch nicht sonst, so wird doch hierbei, fürchten wir, es dieser Ansicht fehlen, wenn sie es versäumt oder misachtet, von einer Verständigung über das Erkennen auszugehen. Aber diese Rechenschaft einer Philosophie, wie sie selbst zu existiren vermöge, hängt auf's Innigste mit ihren positiven Resultaten zusammen, und erst jene gibt auch diesen die vollständige wissenschaftliche Bewährung.

So tritt uns auch hier der Entwurf einer Weltansicht entgegen, kühn, tief, ja erhaben, — aber nur ein Entwurf! Wäre er vollendet, er gewährte eine Einsicht, die alle Enden der Erkenntniß, alle Richtungen des Geistes für immer zu verknüpfen und auf Innigste zu durchdringen verspräche, — wodurch die Naturbetrachtung wahrhaft Religion, und die Erkenntniß der Thaten Gottes das einzige Geschäft aller Theorie würde, wodurch uns Gott recht eigentlich der allgegenwärtig nahe und innig befreundete werden, ja wo sich uns eine Art von Geistesverkehr mit ihm selbst in seinen Werken aufschließen würde, gleichwie uns der Geist eines erhabenen Dichters aus seinen Werken entgegenstrahlt. Es ist dies die tiefste Sehnsucht unseres Erkennens, das, wonach bewußt oder unbewußt alle geistigen Regungen sich hindrängen, wie die Pflanze den Sonnenstrahl sucht; von hier aus würde auch wahrhaft und zum ersten Male sich Versöhnung über die Erkennen-

*) Vgl. das S. 30. ff. schon Bemerkte.

den verbreiten, da diese Ansichtsweise überhaupt bisher nur von Einzelnen, durch Genialität oder besondere Innigkeit des religiösen Bewußtseins geweckt, errungen wurde. Aber auch bei Schelling ist sie dies noch: wissenschaftliches Gemeingut wird sie erst werden, wenn es gelungen, alle andern philosophischen Standpunkte mit ihr zu versöhnen, indem sie in dieselbe, als in ihre höchste Wahrheit hinübergeführt werden, kurz durch eine umfassend-wissenschaftliche Entwicklung derselben. —

§. 35.

Diesem gegenüber strebt Weiße bei ähnlicher Intention (§. 32.), indem er sich aus und über Hegel's Standpunkt erhebt, vorzugsweise nach der Strenge wissenschaftlicher Form. *) Was ihn von Hegel zunächst unterscheidet, ist die richtige Bezeichnung des Misbrauchs, welcher dort überall mit der logischen Form getrieben wird. Der logische Proceß, der Schluß ist nach Hegel alle Dinge; Gott ist die absolute Weltdialektik des Setzens, Gegensetzens und Zurücknehmens nach verschiedenen Stufen der Entwicklung. Nach Weiße dagegen ist das Logische nur die Form des Denkens wie der Dinge, in welche der wahr-

*) Er hat sein System zuerst angekündigt und übersichtlich angedeutet in seiner Schrift: über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft" (Leipzig 1829.) Sein System der Aesthetik (2 Theile, Leipz. 1830.) ist als der Anfang der Ausführung anzusehen, wo die Einleitung und der Schluß des zweiten Theiles zugleich einige nähere Winke über das Ganze enthält. Die nachfolgenden genauern Nachweisungen darüber entnehmen wir einer kleinen, aber gedankenreichen Schrift desselben: Ueber das Verhältniß des Publikums zur Philosophie, (Leipzig, 1832.) S. 53. ff., welche auch durch ihr Urtheil über das Hegel'sche System merkwürdig und bedeutend ist.

haste Gehalt, die Welt, als Schöpfung eines persönlichen Gottes, dessen freie That sie ist, sich hineingestaltet. *) Damit erhalten die bisherigen Resultate der Hegel'schen Philosophie eine völlige Umgestaltung. Der Gehalt, die in die metaphysischen Formen eintretende Wirklichkeit hat selbst in ihrer niedrigsten Gestalt höhere Bedeutung und Wahrheit, als das ausgebildetste logische Begriffsverhältniß: beide unterscheiden sich wie Leerheit von Fülle, wie der unwirkliche Gedanke von der Wirklichkeit. Die Grundformen der Wirklichkeit sind aber Raum und Zeit; und so ist alles Wirkliche ein räumlich-zeitliches, während die jenseits derselben liegenden rein logischen Bestimmungen eben damit unwirklich sind. Deßhalb ist auch die Natur nicht mehr, wie bei Hegel, das Außersichsein der logischen Idee, ihre schlechte, ungenügende Existenz, welche durch den Geist in sich zurückzukehren hat, sondern sie ist die unmittelbare Wirklichkeit und Wahrheit derselben; ihr erstes Hervortreten aus der metaphysischen Nichtigkeit und Einkehren in zeitliche Wirklichkeit. Deßhalb waltet hier die Nothwendigkeit, die absolute Bestimmtheit jedes Dinges; es ist schlechthin, wie es ist. Daher hat die Naturphilosophie auf ihrer Stufe noch gar keine Rücksicht auf den Begriff der Gottheit (etwa auf teleologische Betrachtungen) zu nehmen, sondern sie behandelt alles physische Dasein gleich einem durch sich Bestehenden. Aber auch hier steht — umgekehrt wie es bei Hegel war, — jedes Naturding höher als sein abstrakter Begriff; er hat innerhalb desselben eine unbegränzte Sphäre von Möglichkeiten, worin sich eben der Reichthum und die Herrlichkeit der Natur offenbart, der bei Hegel zum Nichtigen,

*) System der Aesthetik Th. I. S. 19. 29. 32. ff.

Begrifflosen, rein-Zufälligen herabgesetzt wurde. — Daher denn auch nach Weiße die Unmöglichkeit einer aprioriſchen Conſtruktion der Naturerſcheinungen und Naturgeſetze. Alle Empirie beruht auf einer Anerkennung der ſelbſtſchöpferiſchen Kraft, die den Naturweſen beiwohnt, ohne die ſie nicht wirkliche Dinge, ſondern metaphyſiſche Schemen wären. Darin aber hat jedes Naturding, auch das unvollkommenſte und verſtümmeltſte, den Begriff ſeiner ſelbſt vollkommen in ſich; und jene vermeintliche „Ohnmacht der Natur, den Begriff feſtzuhalten" iſt ein leeres Trugbild des Hegel'ſchen Begriffsſchematismus. — Individualiſation innerhalb der abſtrakten Formen und damit Ueberwindung derſelben iſt das höchſte Ziel der Natur; damit das höhere Geiſtesleben vorausverkündigend hat ſie hierin zugleich ihre Gränze.

Der Geiſt tritt zuerſt hervor in ſeiner Verflechtung mit der Natur. Er iſt als phyſiſches Einzelweſen oder organiſches Geſchöpf eines Theils den Einflüſſen der geſammten Außenwelt hingegeben, andern Theils abſolut frei in ſich ſelbſt ſich beſtimmend. Soll dieſer Gegenſatz zwiſchen der Allgemeinheit des Begriffs und der Einzelheit des Individuums vermittelt werden; ſo müſſen zuförderſt die Individuen ſich ihrer entäußern, und in eine organiſche Geſammtgeſtalt eintreten. Dies iſt nach Hegel allein der Staat, welchen er daher als die eigentliche und höchſte Subſtanz des Geiſtes bezeichnet: nach Weiße der dreifache Organismus der Sprache, des Staats und der Weltgeſchichte. Die letztere iſt die höchſte Potenz des Geiſtes; ſein unbegränzter Proceß, deſſen wahrer Zweck das Jenſeits, der abſolute Geiſt, oder die Wahrheit, die Schönheit und die Güte iſt. Weit entfernt darum, daß im Begriffe des Staats, wie Hegel will, die Totalität des Ethiſchen enthalten ſein ſollte, überwindet

die Weltgeschichte stets denselben, die höhern Gestaltungen der Sittlichkeit daraus hindurchführend. Die Geschichte ist das unablässige Aufstreben des Endlichen zum Göttlichen, oder das schöpferische Sichselbstsetzen des Göttlichen im Endlichen. Denn auch das Göttliche (der absolute Geist) hat eine Seite, wo er dem (zeitlichen) Werden und Entstehen nicht fremd ist, und von dieser Seite ist er zugleich erkennbar, theils durch die logischen Begriffsbestimmungen, theils durch die empirische Betrachtung der faktisch vorliegenden Selbstgestaltungen desselben. Und dies begründet die Wissenschaft vom absoluten Geiste; worüber wir, da dies die wichtigste zugleich und eigenthümlichste Seite des Weiße'schen Systems bildet, etwas umständlicher berichten müssen.

Auch hier wird der absolute Geist zunächst betrachtet in seinen abstrakten Formen a) als Idee der Wahrheit. Hierher gehört die Wissenschaft von der Wissenschaft, die historische Construktion der philosophischen Systeme und der gesammten geschichtlichen Entwicklung alles wissenschaftlichen Erkennens. Das Ergebniß dieser Disciplin ist das vollständige, aber noch unpersönliche Bewußtsein des absoluten Geistes, das sich selbst und Alles, was ist, darin in der Form der Ewigkeit erkennt, also jedoch, daß dies Bewußtsein selbst noch Attribut besonderer, endlicher Persönlichkeiten ist. b) Als Idee der Schönheit. Diese ist, als das Höhere, die aufgehobene Wahrheit, — das Eingehen des absoluten Geistes in die Gestalt der Schönheit, — wie diesen Verlauf Weiße in seinem System der Aesthetik weiter nachgewiesen hat. — Die höchste und auch allein im höchsten Sinne reale Gestalt des absoluten Geistes ist c) die Idee der Gottheit, welche der spekulativen Theologie, als dem Schlußsteine des Systems anheimfallt.

In ihr concentriren sich noch einmal alle Hauptfragen der Spekulation, die auf diesem höchsten Standpunkte eine andere Gestalt annehmen, und nun erst vollständig und allseitig beantwortet werden können. Sie beginnt mit einer dialektischen Ableitung des Begriffs der Gottheit, welche dasselbe ist, was man sonst den Beweis von dem Dasein Gottes nannte. Der Pantheismus und der Deismus der bisherigen Systeme erscheinen hier als vorbereitende Stufen des höchsten Begriffes, welches der einer absolut geistigen Persönlichkeit ist, mit den Attributen aller in den Ideen der Wahrheit und Schönheit schon enthaltenen Momente, Selbstbewußtsein, Genius, Liebe u. s. w. Sie ist zu denken nicht als außerzeitlich, sondern als alle Zeit erfüllend: aber inwiefern es auch für Gott in gewissem Sinne eine zeitliche Entwicklung gibt, ist dies nicht als Entwicklung zur Persönlichkeit zu denken, die vielmehr das Ewige und Anfangslose ist, sondern als Entwicklung seiner Gedanken und Plane in Bezug auf seine Schöpfung. Aber keine Schöpfung ohne Freiheit, sowohl von Seiten des Geschöpfs als des Schöpfers. Der Wille und der bildende Entwurf des Schöpfers ist die Möglichkeit des Geschöpfs; aber der Akt seines Wirklichwerdens ist ein Heraustreten aus der göttlichen Substanz; und das Geschöpf wird mit ihm frei, d. h. Grund seiner selbst. Nur in ihm also liegt die Alternative, ob es mit diesem aus Gott Heraustreten zugleich in die göttliche Substanz zurücktreten oder sich ein für allemal von ihm losreißen will. Diese Alternative ist der Gegensatz von Gut und Böse, welcher sich daher durch die ganze Schöpfung hindurchzieht; aber seine absolute Bedeutung erst in den selbstbewußten Geschöpfen erhält. Diese sind aber das Endziel der gesammten göttlichen Schöpferthätigkeit; denn Gott

kann keinen größern Zweck haben, als sich selbst, d. h. inwiefern er im Schaffen aus sich heraustritt, sein Ebenbild. Die Erhebung des menschlichen Geschlechts zu einem göttlichen in der Weltgeschichte erfolgt innerhalb gewisser, dialektisch näher zu bestimmender Stadien, welche durch die geschichtlichen Religionen bezeichnet werden, deren Hauptdogma jederzeit die Menschwerdung Gottes ist, d. h. das Eintreten der absolut geistigen Substanz in die endliche und irdische Welt. — „Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt" — dieser Spruch gilt nicht von dem Gegensatze der Seligen zu den Verdammten, sondern von denen, die keines von beiden, die sterblich sind. Der Verdammten sind nur wenige im Gegensatze zu den Seligen, weil die Schöpfung wesentlich gut ist, und nur im Einzelnen das Umschlagen der Geschöpfe in's Gegentheil auch durch göttliche Allmacht nicht verhindert werden kann. Eine Theodicee ist nur möglich auf dem Grunde eines solchen Freiheitsbegriffes, der die Freiheit nicht als Attribut schon fertiger Geschöpfe, sondern als den Proceß des Werdens und der Selbstbildung der werdenden Geschöpfe begreift. Das einmal Gewordene aber bleibt, was es ist, und kann durch seine Freiheit eben so wenig, wie durch äußere Macht zu einem andern gemacht werden. —

Es ist schwierig, wenn nicht unmöglich, ein System aus seinem bloßen Entwurfe zu beurtheilen, indem gerade das scheinbar Paradoreste durch weitere Ausführung in der Konsequenz des Ganzen wie der Wahrheit der Sache selbst das Tiefste und Eigenthümlichste werden kann. So dürfen wir uns auch hier nur die allgemeinsten Betrachtungen verstatten mit dem Vorbehalt ihrer Berichtigung. Zuerst ist der Hauptgegensatz, durch welchen sich Weiße von Hegel scheidet, die Fassung der logischen Bestimmungen als ledig-

lich der Form des Realen, das sich als unendlich Individuelles erst hineingestaltet in jene, durchaus wahr und bedeutend, und muß als einer der nothwendigen Wendepunkte über Hegel hinaus angesehen werden. Indeß hat sich der Verfasser vielleicht anderer Seits in eine unbequeme Stellung versetzt, indem er sich übrigens noch dem formalen Gange des Hegel'schen Systemes anschließt. Auch nach ihm wird Gott erst am Ende des Systemes, in der spekulativen Theologie nach seiner Wahrheit erkannt; ja hier erst können die Hauptfragen der Spekulation vollständig und allseitig (das heißt: in ihrer Wahrheit) gelöst werden. Und gewiß — nur wenn Gott richtig begriffen, kann auch über das Wesen der Kreatur und alle andern davon abhangenden Bestimmungen in letzter Instanz entschieden werden. Aber diese letzte Instanz eben wird dadurch das einzige Princip der Wahrheit selbst, und das Ende des Systemes, wie bei Hegel, der Anfang eines neuen. Zwar wird Weiße aus seiner Konsequenz mit vollem Recht darauf antworten, daß der Begriff der persönlichen Gottheit, als der reichste, concreteste, eben deßhalb nur an das Ende der spekulativen Entwicklung gestellt werden könne, weil er alle Bestimmungen aus der Philosophie des Geistes (Selbstbewußtsein, Liebe, Güte u. s. w.) zu seiner dialektischen Voraussetzung hat, daß er überhaupt als höchster Geist auch nur am Ende der Geistphilosophie erkannt zu werden vermöge; — und nach der gegenwärtigen Fassung seines Systemes läßt sich gegen diese Folgerung durchaus Nichts einwenden. Die Unbequemlichkeit, daß erst am Ende die rechte berichtigende Lösung aller Fragen sich findet, wäre eine unvermeidliche, weil sie in der nothwendigen Selbstvollendung der Wahrheit begründet ist. Bedenken wir jedoch, daß gerade der Anfang der Weiße-

schen Systemes im Wesentlichen noch mit dem Hegel'schen zusammenfällt, daß er sich daher auch denselben Einwendungen nicht ganz entziehen kann, wiewohl ohne die verhängnißvolle Bedeutung für die innere Wahrheit des Systemes selbst, indem nach Weiße in der Logik nicht Gott spekulativ erkannt wird, sondern die ewige Weltform, in welche seine Schöpfung sich hineingestaltet; — daß aber ferner aus einem andern Anfange des Systemes eine andere Stellung seiner einzelnen Theile sich ergeben könnte; so käme es hier nur auf den Versuch an, des Resultats der spekulativen Theologie, des höchsten Begriffes von Gott, auf kürzerem Wege sich zu bemächtigen, um ihn nun auch an die Spitze der Philosophie stellen zu können; und auch hier würde nur System neben System tretend über die Möglichkeit völlig entscheiden lassen. Indeß gehören diese und ähnliche Fragen durchaus der spekulativen Zukunft an. Wir wollen hier lediglich über die Gegenwart derselben abschließen, während über jene, die noch ungeborne, vorauszubestimmen, eben so anmaßend als unvorsichtig wäre. Vielmehr begrüßen wir den Verfasser mit voller Ueberzeugung als einen derjenigen, welcher die Bahn dieser Zukunft uns eröffnet, und den richtigen Einschritt in dieselbe zu einer lebendigern Philosophie und einer erhöhteren Erkenntnißweise gewonnen.

Die mystischen Philosophen.

§. 36.

Wir reihen sogleich diese Richtung der Spekulation hier an, weil sie die begleitende Gegenseite der bisher charakterisirten konstruirenden Philosophie ist (§. 1.); zugleich aber auch wegen der großen polemischen Wirkung,

die ihre tiefe und lebendige Gotteslehre direkt wie indirekt gegen die inhaltslose Gefühlstheologie nicht minder, wie sie sich in der Jacobi'schen Schule ausgebildet, als gegen den noch schlimmern spekulativen Formalismus geübt hat. Und in dieser polemischen Beziehung ist besonders Franz Bader voranzustellen, den man mit Unrecht den Anhängern der Naturphilosophie beizuzählen pflegt. Er ist seit Kant neben den wechselnden Systemen eigentlich unverändert seines Weges gegangen, doch nicht ohne aus jedem sich Eigenthümliches anzueignen, und gleichsam versuchsweise in ihre Form und Begriffssprache sich hineinzubilden. Aber wiewohl dadurch zum Vertrauten aller Zunftgeheimnisse der Philosophie gemacht, hat er doch jenen aushölenden Irrthum des Formalen, jenes vielgestaltige Nichts des in sich selbst sich bewegenden Begriffes wie der leeren Konstruktion, jene Scheinlebendigkeit bei Kälte und Tod im Innern, in jeder Gestalt, wie sie ihm begegneten, standhaft bekämpft, besonders in der kläglichen Lehre, Gott als den Prozeß unendlicher Selbstverendlichung, als setzend-zerstörendes Princip zu fassen, nicht nur das Ungöttliche, sondern wahrhaft Widergöttliche solcher Behauptungen nachweisend; und auch die neueste Gestalt dieses Irrthums in Hegel hat er, Einer der ersten, richtig erkannt, und mit Nachdruck bekämpft. *) — Ueberhaupt hat auch sonst die Mystik der

*) Wir verweisen besonders auf seine Fermenta cognitionis, 1 — 6tes Heft. 1822 — 24. und auf die Bemerkungen über einige irreligiöse Systeme unserer Zeit, Leipzig 1824. — Zugleich drücken Stellen, wie folgende, die wir sonst schon angeführt haben, am Bezeichnendsten sein polemisches Verhältniß und seinen scharfen Blick über die Grundgebrechen der Zeitphilosophie aus. (Beiträge zur dynam. Philosophie S. 158.): „Er (der Mensch) braucht

Selbstgenügsamkeit jenes absoluten Gottwissens manche tiefe und anregende Lehre geliehen, zu welcher es durch sich selbst kaum gelangt wäre, aber deren Usurpation sogar ihm Nichts helfen kann, wenn es die Wurzel des Irrthums sich nicht ausreißt. Vielmehr steht auch jetzt noch das eigentlich Paradoxe und Kühne der mystischen Ansicht, aber auch die tiefe, vorbedeutende Seite derselben, ihr Dringen nämlich auf das Persönliche im Begriffe Gottes und der Kreatur — noch immer unangetastet, ja unverstanden über jener Philosophie; und wenn dieselbe auch den philosophus teutonicus im Munde führt, wenn sie sich mit Bibelsprüchen wappnet, und der enganschließendsten Orthodoxie zu huldigen scheint; wir können darin kaum etwas Anderes sehen, als heuchlerische Täuschung oder den Selbstbetrug der Nichtigkeit. Denn innerlich Entgegengesetztes kann sich nicht so obenhin verbinden, oder in's Gleiche bringen. So hat sich die Hegel'sche Schule der Freiheitslehre der Mystiker und ihrer Theorie von der Sünde bemächtigt; aber was hilft

---

hierzu aber nicht etwa seine Existenz und Persönlichkeit aufzugeben, und als ob diese, d. h. sein Gewordensein zur Kreatur, die Sünde wäre, seinem Gotte zum Opfer darzubringen, damit dieser gräßliche Gott oder Ungott, gleichviel ob in Zorn oder Liebe, seine Kreatur wieder auffpeise!" — Ueber Divinations- und Glaubenskraft (S. 54. Note, vgl. 57 — 58.): „Und hier, in dieser Höllenpein des Seins, nicht in dessen Seeligkeit muß man das Original" (von jenem aufhebenden Setzen und setzenden Aufheben, nach Hegel, Oken, Blasche u. s. w. dem Urtypus der Schöpfung, dem Rhythmus der göttlichen Selbstbewegung) „suchen, wenn schon manche Philosophen diesen innersten Hader des satanischen Lebens uns mit wahrer Naivetät als das primum und perpetuum mobile des göttlichen Lebens vorkonstruiren."

es ihr, wenn sie ihren Satz von dem Selbstbewußtwerden Gottes in den endlichen Persönlichkeiten beibehält? So lange sie diese Konsequenz nicht gründlich von sich abthut, bleibt Gott in ihrer Theorie nicht nur Grund des Bösen, was in gewissem Sinne richtig ist, insofern er als der Grund der Freiheit anzusehen, sondern er ist in der bösen Persönlichkeit, die doch Moment jenes allgemeinen Processes des göttlichen Bewußtwerdens bleibt, selbst (hactenus) der böse gewordene, von sich abgefallene Gott. Solche Heillosigkeiten behauptet Hegel nun nicht ausdrücklich; auch sind wir keineswegs gemeint, dies als einen Lehrsatz seiner Philosophie auszugeben; aber er ist die unvermeidliche Folge seiner Lehre vom Zusammenfallen des göttlichen und kreatürlichen Bewußtseins. Eine solche Philosophie kann ein eigentlich Böses, ein Widergöttliches nicht zugeben, sondern kann es nur fassen, wie Blasche es thut, als formellen Mangel, als noch nicht entwickeltes Bewußtsein unserer Einheit mit Gott. Und was hat die farblose Subtilität seiner Dialektik überhaupt gemein mit einer Lehre, die durch und durch lebendig, auf der eigentlichen Persönlichkeit Gottes, wie auf wirklicher Freilassung der Kreatur besteht, — Behauptungen, welche jener Philosophie gerade das Unerträglichste enthalten, weil sie ihrer formellen Auffassung durchaus unerschwinglich bleiben. Die mystische Lehre ist recht eigentlich Bericht, Hinweisung auf eine Grundthatsache, in welcher sie die Lösung aller Räthsel der Schöpfung findet, und die sie eindringlich nachweist im menschlichen Gemüthe selber, in dessen tiefsten und geheimnißvollsten Regungen sie den Widerklang findet, während jene mit ihrer dialektischen Gedankenbewegung aus sich selbst über ihre abgezogenen Begriffe nirgends hinaus-

kommt. Wenn es daher seit einiger Zeit bei Vielen freilich Mode geworden zu sein scheint, ihre Philosophie in's Christliche zu übersetzen, und nach der Palme der Mystik zu ringen, so kann diese Erlaubniß doch nicht so weit ausgedehnt werden, daß das Unchristliche und Ungöttliche selbst sich daraus mit täuschenden Farben umkleide!

§. 37.

Aber in jener Andeutung über den Grundcharakter der Mystik ist zugleich ihr Verhältniß zur wissenschaftlichen Spekulation bezeichnet. Sie ist anregendes Ferment für die Philosophie, wie der Glaube und die Offenbarung überhaupt, — concentrirter (noch nicht zur Wissenschaft entfalteter) Inhalt des religiösen Bewußtseins; aber eben weil sie sich auf ein Urfaktum, auf zeitlich und einzeln hervortretende Offenbarung beruft, und von solchem Zeugniß ausgeht, kann sie wahr sein ihrem bestimmten Gehalte nach, aber sie kann in solcher Gestalt sich nie zur freien Wissenschaftlichkeit entwickeln. Da nämlich die Wissenschaft an sich bloß Ueberkommenes, von wannen es auch sei, nicht in sich aufnehmen kann; so bleibt ihr Inhalt selbst vielmehr Problem, Gegenstand spekulativer Untersuchung, oder, wenn man will, das Ziel, dem die Forschung unbefangenen Ganges sich zu nähern, das sie selbstständig zu bewahrheiten hätte. Und wenn wir dort vernehmen, daß der Glaube der einzige Anfang zur rechten Erkenntniß sei, so kann dies im Sinne der Wissenschaft nur die erste formale Voraussetzung alles Erkennens bedeuten, daß es überhaupt Wahrheit gebe, und daß sie uns zugänglich sei, nicht aber irgend einen vorausgegebenen oder angenommenen Inhalt derselben.

§. 38.

Die mystische Grundansicht selbst bewegt sich nun durch folgende charakteristische Hauptsätze:

Die Welt ist freie Schöpfung des göttlichen Geistes und Willens, so wie die bewußte Kreatur ursprünglich gut und im Ebenbilde Gottes erschaffen. — Und diese Anschauung einer ewigen, gegen die Welt freien Urpersönlichkeit Gottes ist es, was diese Lehre auf das Tiefste abscheidet von jeder pantheistischen Ansicht, in der Gott, so oder anders ausgedrückt, dennoch immer als der immanente Urproceß der Welt, als der in ihr sich selbst Vollziehende erscheint, wodurch also die Schöpfung und die Weltentfaltung nur ist die innerste Selbstschöpfung und Entfaltung des göttlichen Wesens an sich. Diese Trennung von jedem Pantheismus und das scharfe Festhalten des göttlichen Urich, den endlichen Ichen gegenüber, nicht als eines durch sie sich hindurchprocessirenden, ist ohne Zweifel die tiefste und wichtigste Seite derselben, die vorerst rein festgehalten werden muß. Aber wie in ihr der entscheidende Wendepunkt gegen den Pantheismus liegt, so ist sie auch der Widerspruch gegen alles abstrakte Philosophiren, welches für sie durchaus unzureichend bleibt. Im Paradoxen und Schwierigen derselben liegt daher gerade ihr eigenthümlicher Werth und ihre Bedeutung. —

Natur wie Menschengeschlecht aber, ursprünglich lauter und unvergänglich von Gott geschaffen, ist nach dieser Lehre dennoch herabgesunken von seiner Höhe, durch Verflechtung in einen geheimnißvollen, jenseits des Menschen liegenden Geisterfall; mit dem Menschen aber verdarb auch die Natur, und erst dadurch ist die Gestalt irdischer Vergänglichkeit, Zeit und Tod, in die Welt gekommen.

Deßhalb wäre nach dem Fall der Verlauf der natürlichen und menschlichen Kreatürlichkeit nur die Geschichte immer größerer Gottentfremdung, wenn nicht die rettende Gnade dazwischen getreten wäre. Und so ist Gott als der schaffende und erhaltende zugleich auch der erlösende. Durch sich ist nämlich der (gefallene) Mensch der Wahrheit wie des Guten untheilhaftig, blind und träge: es bedarf besonderer Offenbarung zur Wahrheit, wie erlösender Gnadenwirkung zum Guten, um das gefallene Geschlecht aus seiner Gottesferne wieder in die Einheit mit ihm zurückzuleiten. Jene Offenbarung ist als besonderes Wort, als Tradition niedergelegt in den Schriften des alten und neuen Bundes; die erlösende Anstalt ist die Kirche, und das Gebiet jenes Gotteskampfes mit dem Bösen, durch die menschliche Freiheit hindurch, ist die Geschichte, welche in der alten Welt ein auserwähltes Volk zeigt, als das einzig unbefleckte Gefäß der zuerst in Vorbildern und prophetischen Weisungen sich entfaltenden Uroffenbarung, welche, als die Reife der Zeiten gekommen, in Christo ihre Vollendung fand; und jetzt das stets sich erneuernde Wunder der Erlösung in sich aufzunehmen und immer siegreicher bis zur gänzlichen Abscheidung des Bösen zu verbreiten hat. Die physische Ordnung ist daher durchaus dieser höhern Oekonomie der Geisterwelt unterthan, und wie die göttliche Gnadenwirkung, blitzähnlich die Schranken der Natur durchbrechend, recht eigentlich Wunderwerke zu üben vermag, so wird auch am Ende der irdischen Zeit, wenn die Geschichte ihr Ziel erfüllt, bei der Scheidung des Guten und Bösen im Weltgerichte die sichtbare Natur vergehen, nachdem sie ihre Bestimmung erfüllt hat, Hülle und Bewahrerin des göttlichen Funkens zu sein: — die Zeit wird in die Ewigkeit schwinden, und Gott wieder sein Alles in Allem.

§. 39.

Ich glaube auch sonst schon gezeigt zu haben, daß mir die spekulative Bedeutung dieser Weltansicht nicht fremd geblieben, indem ich in frühern Darstellungen *) es versucht, manches Mythische an ihr abstreifend, ihr eine allgemeine wissenschaftliche Basis zu geben. Wenn ich mich jedoch auch jetzt noch zu dem eigentlich Spekulativen jener Schriften bekennen muß, so hat doch eine weiter entwickelte Selbstbildung diese Ansicht in ihrem ganzen Umfange mir nicht als haltbar bewähren können. Die Wurzel und den Wendepunkt aller ihrer naturphilosophischen wie ethischen Lehren hat sie in dem Abfall der Freiheit von Gott, in der Personifikation des Bösen, Gott gegenüber, und dem daraus auch über das Menschengeschlecht hereingebrochenen Sündenfall. So setzt sie auch die ursprüngliche, im Begriff liegende Vollkommenheit der Schöpfung, die Herrlichkeit, zu welcher der Mensch von Anfang her ausersehen war, als schon verwirklicht an die Spitze des Erdenlebens, in das Paradies, welches durch die Sünde verloren worden. — Ohne Zweifel ist es eine der tiefsten Fragen der spekulativen Theologie: warum das begriffsmäßig Erste, die aprioriſche Vollkommenheit des Menschen nicht auch als zeitlich Erstes und darum als faktiſcher Anfang der Geſchichte erſcheint. Scheiternd an der Aufgabe, aber auch ächt mythiſch verwechselnd das aprioriſche Verhältniß mit dem zeitlichen, konnte hiernach zwar die Mystik nicht umhin, den Anfang der Dinge als das voll-

*) Schon in der frühesten Schrift über den Urſprung der neuplatoniſchen Philoſophie, wie in den Sätzen zur Vorſchule der Theologie, und stellenweise am Schlusse der Charakteriſtik der neuern Philoſophie, wo ſie, wie hier, dazu gebraucht wird, um im Gegensatz mit ihr, die Mangelhaftigkeit der bisherigen spekulativen Gotteslehren zu zeigen.

kommenste zu setzen, weil er ursprünglich rein aus Gott kam, und Ihm näher gedacht werden muß, wonach sie, um nun dennoch die faktische Unvollkommenheit begreiflich zu machen, einen Abfall, ein wider Gott und gegen seinen ursprünglichen Weltplan dennoch eingerissenes Verderben in die Schöpfung einzuschieben genöthigt war, — eine Auskunft, welche, um sie mit den übrigens festzuhaltenden Begriffen göttlicher Allmacht und Weisheit auszugleichen, der wissenschaftlichen Theologie bekanntlich von jeher nicht geringe Schwierigkeiten gemacht hat. Indem aber diese Ansicht eigentlich spekulativ werden soll, wird vor allen Dingen der große Gegensatz geltend gemacht zwischen dem im Begriffe und dem zeitlich Ersten; und es wird nachgewiesen, daß der Anfang der Schöpfung eben darum nicht schon Vollkommenheit sein kann, weil damit der wahre Begriff der Kreatur und Gottes, als eines in ihr sich offenbarenden, vernichtet würde. Und dies ist der dialektische Wendepunkt des ganzen Verhältnisses. Wäre die Kreatur Gott selbst, das Urvollkommene, so wäre keine Entwicklung, keine werdende Vollendung an ihr denkbar. Sie wäre dann ewig, was sie ist, gleich Gott; Alles zöge sich in den Gedanken eleatischer Wandellosigkeit zusammen; und damit hätten wir die Eine falsche Wendung dieser Ansicht bezeichnet. Wenn aber anderer Seits Gott (pantheistisch) vielmehr zur Welt gemacht wird, d. h. wenn er in ihr sich selbst verwirklicht und Existenz gewinnen soll; so läßt dies wieder eine doppelte Fassung des Gedankens zu, welche auch wirklich von verschiedenen spekulativen Systemen vertreten wird, entweder nämlich den Begriff kreatürlicher Involution und Evolution zur Form göttlicher Selbstverwirklichung zu machen, (ein Standpunkt, wie er z. B. noch in Schelling's Abhandlung über die Freiheit und in seinem Schreiben an Eschenmeyer deut-

lich hervortritt, und wie auch die Hegel'sche Lehre wenigstens gedeutet werden kann:) oder daß, wie bei Spinoſa, der allerdings abſtraktere Begriff einer gleichen Vollkommenheit im Wechſel, eines in ſich zurückkehrenden und abſolut ſich ausgleichenden Proceſſes feſtgehalten wird. Wir werden ſpäter nachweiſen, wie dieſe Standpunkte gegenſeitig ſich widerlegen und ſo dialektiſch in den höhern hinüberführen, wo zunächſt der Begriff Gottes und der Kreatur beſtimmt geſchieden, damit aber die letztere als die Grundform des ſich entwickelnden, aus der Unvollkommenheit in das Vollkommene übergehenden Daſeins begriffen wird. Hiernach iſt, um dies zunächſt gegen die myſtiſche Lehre zu wenden, der Anfang der Schöpfung nicht als ihre Vollkommenheit zu denken, weil ſie ſonſt nicht die Offenbarung Gottes wäre, oder nach popularem, aber für gegenwärtigen Zuſammenhang hinlänglich bezeichnendem Ausdruck, weil die Verwirklichung ſeines Weltplanes in ihr nur aus Involution zur Evolution übergehen kann. An ſich und in Gott iſt ſie am Anfange, was am Ende der Tage; keine zeitliche Entwicklung, ſondern ewige Gegenwart, ewig gleiche Vollkommenheit gibt es vor ihm, weil er in der Gegenwart den Samen der Zukunft, im Unentfalteten ſchon alles Entfaltete ſieht, d. h. weil er das abſolute Bewußtſein der Schöpfung iſt. Aber ihre Verwirklichung iſt das Hervortreten des Verborgenen in's Sichtbare, des Unentwickelten zu geſonderter Entfaltung, und dies iſt der Grundtypus alles kreatürlichen Daſeins, wodurch es dem Begriffe nach wie real von der göttlichen Exiſtentialform unterſchieden iſt, ohne doch innerlich damit geſchieden zu ſein von Gott; — wie es auch unſere Sprache ſehr ſcharf andeutet durch den Gegenſatz des Seins Gottes und des Daſeins der Kreatur.

§. 40.

Die mystische Lehre, das in ihr nachgewiesene mythische Element nicht von sich abweisend, versäumt es nun, diesen sonst ihr nicht fremden Begriff der Kreatürlichkeit in ganzer Schärfe festzuhalten. Sie kann das Verderbniß der Schöpfung, das mögliche Umschlagen der Freiheit in's Böse nur durch Abfall, durch Empörung gegen Gott erklären. So setzt sie aber eigentlich nur ein Unbegreifliches an die Stelle eines noch Unbegriffenen, oder schiebt den zu lösenden Widerspruch nur um einen Schritt weiter zurück. Jener Abfall von Gott — was ist er Anderes als ein symbolischer Ausdruck, um das Räthsel nur zu umkleiden, eine in der letzten Zeit freilich beliebt gewordene und mannigfach gewendete Redensart, welche sich jeder spekulativen Einsicht schlechthin entzieht. Eine Geisterempörung in den jenseitigen Regionen der Geisterwelt, die daraus in den Menschen herabgekommene Verführung, endlich sogar die plötzlich dadurch verfinsterte Natur sind mythische Vorstellungen, welche Lücken in der Spekulation verbergen, nicht aber ausfüllen. Wir haben darin nur eine Scheinerkenntniß erworben, und wenn die Philosophie nicht Scheu tragen soll, bei manchen Fragen zu bekennen, dann aber auch zu erweisen, daß und warum sie jenseits ihres Horizontes liegen; so ist es doch ihrer unwerth, statt dessen ein Scheinwissen zu bieten. Jene Lehre ist daher ursprünglich gar nicht Philosophie, sondern recht eigentlich Ueberlieferung, Tradition; sie verwandelt, was Gegenstand der Untersuchung ist, in eine Berichterstattung von Gott und dem geheimnißvollen Verlaufe der Schöpfung. Ganz konsequent beruft sie sich daher auf überkommenes Zeugniß, auf heilige Historie, doch ohne unbefangen, und auf jede

Gefahr hin die vorhandenen Denkmale zu erforschen, sondern gewisse Resultate anticipirend und mancherlei Vorbehalt sich verstattend, indem die historischen Gründe, welche sie für die höhere Weisheit unseres Urgeschlechts anzuführen pflegt, vor der neuern Kritik immer mehr zusammenschwinden und ungewisser werden. Deßhalb hat sie auch zu aller Zeit der Form geheimer Ueberlieferung sich zugeneigt, und neuerdings sogar der sinkenden Maurerei durch sich eine höhere Bedeutung zu verleihen gesucht. — Dennoch wird ihr Einfluß auf religiöse Gesinnung und selbst auf Philosophie nicht verschwinden; denn sie ist nicht nur die älteste Lehre der Menschheit, in tausendfacher Gestalt sich hindurchziehend durch alle Formen der Religion und des Glaubens, sondern auch die kühnste Antwort auf das Räthsel, das Gemüth und Welt uns ahnen läßt. Sie ist, wie wir schon andeuteten (§. 37.) die Form der Religion, wenn sie auf eigentlich spekulative Fragen eingeht, oder in ihrem Uebergange zur freien Vernunfterkenntniß; sie ist die ursprünglichste Gestalt religiöser Weisheit, aber eben deßhalb noch nicht völlig befreit von Mythe und den Elementen der Vorstellung. Deßwegen ist sie, wie sie sich unmittelbar dargibt, nur anregender Natur, Gegenstand der Untersuchung; und selbst von mystischen Philosophen kann streng genommen nur in dem Sinne die Rede seyn, als sie in ihrem Geiste, oder ihr sich annähernd, jeden Falls aber selbstständig zu spekuliren versuchen.

§. 41.

Der rechte Sitz der Mystik ist von jeher Deutschland gewesen: ein charakteristisches Zeichen unseres tiefen, in der Fülle und Innigkeit des Gemüthes webenden Geistes, aber

auch von der Größe unserer noch nicht erreichten Aufgabe, Religion und Philosophie zur Versöhnung zu bringen; denn die Mystik steht wie prophetisch hinweisend auf diese einstige Ausgleichung zwischen ihnen. Ueberhaupt hat sich dieser ahnungsvolle Geistesorient der Menschheit, dieses unbefriedigte Sehnen der Forschung fast nur noch unter uns erhalten, und nicht nur in der Poesie, auch in der Wissenschaft haben Mystik und Sehnsucht sich geltend gemacht in gutem wie in üblem Sinne. — In England scheint sie seit Robert Fludd und John Pordage gänzlich erloschen, während sie in Frankreich nach dem Verschwinden der spiritualistischen Schule von Martinez Pasqualles und St. Martin, in de Maistre und Bonald mehr die nationelle Richtung auf Kirche und Staat bekommen, wenn sie in Deutschland dagegen nach allen Seiten, die überhaupt in ihr möglich sind, reich und eigenthümlich sich ausgebildet hat. — Ihre erste Richtung ist die vorwaltend Spekulative, welche sich in der Form freier Vernunftwissenschaft auszubilden, oder die letztere wenigstens mit sich auszugleichen strebt. Diese findet vor Allen in Franz Bader, sodann auch in A. Günther und selbst in Friederich Schlegel ihre Repräsentanten, wiewohl Letzterer schon im Uebergange zur zweiten Richtung sich befinden möchte. Sodann nämlich kann vorzugsweise das historische Element, die Tradition in ihr aufgefaßt werden, womit sie zugleich an die Kirche und an die kirchlich politischen Elemente sich anschließt. Wie in Frankreich Bonald und Maistre, so ist in Deutschland vorzüglich Görres nach dieser Seite hin thätig, dem sich durch ihre mehr historischen Forschungen nach verschiedenen Nüancen Windischmann und Molitor anreihen. Endlich kann die Mystik mehr die Seite des Gemüths in Anspruch nehmen,

und im Verkehre mit dessen ahnungsvollen Regungen vielleicht die reichste und wirksamste Seite gewinnen. Hierin möchte St. Martin schwer zu übertreffen sein, während ihm auch unter uns Schubert und Fr. Meyer, Letzterer zugleich mit tiefer Bibelforschung gerüstet, geistesverwandt an die Seite treten. Endlich ist die Mystik noch eine neue, bedeutende und eigenthümlich deutsch zu nennende Verbindung mit Naturforschung und Psychologie eingegangen, worin Steffens an die Spitze, nach ihm Schubert und Heinroth zu stellen sind.

Indem wir diese Männer näher charakterisiren, kommt es uns bei unserem vorwaltend spekulativen Zwecke nur darauf an, ihr förderndes oder retardirendes Verhältniß zur Philosophie, besonders nach ihrem nächsten Bedürfnisse, festzuhalten, nicht aber auf eine schärfere Entwicklung ihrer eigenen Abweichungen unter sich einzugehen, wodurch sie sich selbst wieder in reichem Maaße von einander unterscheiden.

§. 42.

Franz Bader ist nach spekulativem Maaßstabe wohl ohne Frage der Bedeutendste in dieser Reihe. Auf seine polemische Wichtigkeit ist bereits oben hingedeutet worden (§. 36.), welche an sich schon einen hohen Grad von philosophischem Scharfblick beurkundet, wie eine seltene Tiefe und Lebendigkeit des eigenen spekulativen Geistes den Grundgebrechen der Zeitphilosophie gegenüber. Seine positiven Untersuchungen verkehren am Bedeutendsten und Lehrreichsten in dem Verhältnisse Gottes zur Kreatur, nach der Bestimmung, daß sie ihr Lebenscentrum in Gott, ihre Peripherie in der Mannigfaltigkeit von kreatürlichen Eigenschaf-

ten und Kräften, damit zugleich also in ihrem Verhältnisse zu andern Kreaturen hat. Sie findet sich unmittelbar daher der Welt in ihrer ganzen Breite gegenüber und in sie verflochten, während ihr Centrum, ihre Lebensbedingung, ihr verborgen, erst durch Einkehr in sich, durch Erhebung und Besinnung vor ihr aufgehen kann. Hiermit ist in ihr die Möglichkeit gesetzt, aus ihrem (wahren) Centrum herauszutreten, um ihre peripherische Existenz zu diesem Lebenscentrum zu machen, — entweder in Eigensucht entbrennend, oder in falscher Lust zur Mitkreatur, worin denn die Ableitung der Möglichkeit des Bösen nach seinen beiden Grundformen gegeben ist. Aber diese Verstrickung in sich selbst oder in eitlem Genusse, — und dies ist die interessanteste und am Reichsten ausgeführte Seite seiner Darstellungen — bleibt nur ein Scheinleben, eine nie befriedigte Täuschung, weil die Peripherie nie Centrum, die Kreatur nie göttliche Lebensspeise werden kann: und dies, der empfindlich gewordene Widerspruch der nichtigen Existenz, ist die tantalische Qual, die Hölle des Bösen. Aber der Schmerz dieser Selbstverkehrung ist es, der das Geschöpf zur Rückkehr in Gott treibt, ohne daß es jedoch durch sich allein dies vermöchte. Gott selbst löst es aus seiner Isolation, indem er wahrhaft nie aufgehört hat, als sein Centrum ihm gegenwärtig zu bleiben, und restituirt so die sich ihm wieder zuwendende Kreatur in ihren wahren Urstand, in die Einheit mit sich, damit jedoch ihre Individualität und Eigenthümlichkeit nicht aufhebend, sondern gerade sie bestätigend, und zur freudigen Verwirklichung rufend. Und so ist seine Unterscheidung zwischen der guten und schlechten Endlichkeit (Kreatürlichkeit) nach den oben nachgewiesenen Bestimmungen eine der wichtigsten, welche auch die Fort-

entwicklung der Philosophie ohne Zweifel an rechter Stelle in sich aufzunehmen hat. *)

Bader hat bisher seine Lehre mehr nur von einzelnen Seiten, gleichsam nach gewissen Lieblingspartien und deßhalb nicht ohne manche Wiederholungen dargestellt, und immer vermissen und wünschen wir noch, daß er in vollständigem Zusammenhange, der besonders auch seine stets nur angedeuteten naturphilosophischen Ansichten in sich aufnimmt, den innern Gang seiner Lehre uns darlege. Möchte auch im eigentlich Formellen die Wissenschaft keine bedeutende Erweiterung dadurch erhalten, so ist das ungleich Wichtigere davon zu erwarten, ein reicher Gehalt eigenthümlicher, scharfausgeprägter Ansichten, über deren etwa äußerliche Paradoxie zu erschrecken, wir längst aufgehört haben. Aber auch seine bisherige Darstellung müßte dabei sich entfalten, und den wissenschaftlichen Anforderungen sich nähern; jetzt gleicht sie beinah einer unwillkührlichen Explosion des Gedankens, der, nachdem er kommentirend oder polemisch am Faden fremder Aussprüche lange fortgegangen, endlich in einer einzelnen lakonischen Wendung sich entladet. Fast nirgends aber findet sich eine architektonische, noch weniger eine organische Entfaltung des Begriffes, wie sie der gegenwärtige, von ihm gekannte und nicht unbeachtet gebliebene Stand der philosophischen Bildung fast unabweisbar verlangt. Und diese nicht selten schroffe und abspringende Paradoxie, diese Seltsamkeit vereinzelter Aussprüche hat es seinen Gegnern leicht gemacht, oberflächlichen Widerspruch oder Spott gegen ihn aufzubringen, während es Andern deßhalb gelang, ihn zu benutzen, ohne dem eigentlichen Urheber ihrer Ideen sich zu Dank verpflichtet zu glauben.

*) Fermenta cognitionis, Heft 1. S. 67.

Unter seinen Werken verweisen wir besonders auf seine «Gedanken aus dem großen Zusammenhang alles Lebens» und «die Begründung der Ethik durch die Physik» *), welche als die einleitenden und fundamentalen für seine Gesammtansicht betrachtet werden können. In den Vorlesungen über spekulative Dogmatik **) begann er endlich seine Denkweise im umfassenderm Zusammenhange darzustellen, ein Unternehmen, das gewiß allen Denkern willkommen, uns nur seine Vollendung wünschen läßt.

§. 43.

Nächst ihm ist auch in Anton Günther ***) das spekulative Interesse vorwaltend; während seine geistvolle Darstellungsart nicht selten fast an Jean Paul'sche Tiefe und die glückliche Naivetät des Wandsbecker Boten erinnert. Sein nicht gewöhnlicher Scharfsinn, der sich indeß selbst nur zu oft mit seltsamer Beharrlichkeit an Aufgaben zerarbeitet, die man besser thäte der Scholastik einer frühern Epoche oder dem traditionellen Kirchenglauben für immer zu überlassen, weil sie, an sich objektlos, mit dem Begriffe gefaßt, in das Nichts leerer Unterscheidungen und damit eines endlosen Streites sich verlieren, — (wie

*) In seinen Philosophischen Schriften und Aufsätzen, vom Verfasser gesammelt und neu durchgesehen. Erster Band. Münster 1831.

**) Erstes Heft: Stuttgart, 1828. Zweites Heft: Münster, 1830.

***) Vorschule zur spekulativen Theologie des Christenthums; in Briefen. Erste Abth.: die Creationslehre, Wien, 1828. Zweite Abth.: die Incarnationslehre. 1829.

seine subtilen Untersuchungen über die beiden Naturen in der Person Christi, oder seine Theorie über das Blutopfer und die stellvertretende Genugthuung daraus durch Christi Opfertod, u. s. w.) —: sein nicht gemeiner Scharfsinn ist dabei mehr indeß polemischer Natur, weil er durch seine eigenthümlich bedingte und keineswegs freie Stellung zur Wissenschaft vielleicht zu sehr bloß darauf ausgeht, bei jeder Ansicht zu zeigen, warum sie pantheistisch, irreligiös, unchristlich u. dgl. sei, und die fertigen Vorstellungen von Pantheismus oder Semipantheismus auf sie anzuwenden, ohne hierbei zu bedenken, daß ein System dies oder jenes wirklich seyn kann, aber in so individueller Weise und so ausgeprägter Bestimmtheit, daß mit jenen allgemeinen Bezeichnungen sein wesentlicher Irrthum wie seine Wahrheit gar nicht berührt wird. Ueberhaupt gibt es eine bloß zersetzende, trennende Kritik, welche auch bei gründlichem Eingehen in eine fremde Denkweise doch immer zuerst das Abweichende derselben von der eigenen Meinung aufsucht, und dies mit irgend einer hergebrachten Bezeichnung stempelt: die andere, versöhnende, welche zuerst die Einheit sucht, ist nicht so bequem, weil sie in der vorliegenden Erscheinung ihre beiläufige Zuthat oder die wirklichen Irrthümer hinwegzuarbeiten hat, um in der jeweiligen Beschränkung dennoch das Gepräge der gemeinsamen Wahrheit zu entdecken. Die erstbezeichnete Auffassung von Geisteserzeugnissen ist freilich die allgemeine und hergebrachte, und auch Günther bleibt nur zu sehr bei ihr stehen, indem freilich sein kirchlicher Standpunkt fast unwillkührlich ihn gewöhnt hat, in einer scharfabgegränzten Lehre die alleinige Wahrheit, in allem Gegenüberstehenden eitel Lüge und Täuschung zu sehen. *) Aber es gibt in dem

*) So nennt er die alte vorchristliche Philosophie, also die des Platon, Aristoteles, der Stoiker, gradezu „Fabelei!“ (Bd. 1. S. 86).

freien Hin- und Herbewegen des forschenden Geistes nirgends eine so scharfgezogene Linie, diesseits welcher Alles wahr, jenseits deren Alles falsch wäre, sondern die Wahrheit selbst gestaltet sich nur mehr oder minder entfaltet nach Individualität und Bildung in uns, und allein wilde, lebenszerstörende Irrthümer verdienen die harte Bezeichnung der Lüge und Täuschung, weil sie nie ohne Antheil des Willens und einer erregten Selbstigkeit möglich sind. *)

---

was für seine unbefangene Auffassung derjenigen neuern Philosopheme, die sich nicht gerade an die Religion anschließen, eben kein gutes Vorurtheil erregen möchte.

*) Günther hat mir die Ehre gethan, die Vorschule zur Theologie im ersten und zweiten Bande seines Werks als Repräsentantin eines gemilderten Pantheismus (er bezeichnet meine dort entwickelte Ansicht, als „Leibnitzisch-Hegel'sches System," S. 67. als „neuester Pantheismus mit Leibnitzischer Monadologie" S. VIII.) ausführlich zu besprechen, und ich sage ihm für die wesentlich unbefangene und gründliche Auffassung meines Versuchs aufrichtigen Dank. Dennoch kann ich auch hier die oben gemachte Bemerkung nicht unterdrücken, daß Günther mehr den Gegensatz als die Einheit zwischen uns aufzusuchen beflissen war; es wird sich nämlich im Folgenden zeigen, wie er selbst in dem eigentlich entscheidenden spekulativen Hauptpunkte nur dasselbe behauptet, was die Vorschule, diese aber vielleicht noch einiges dazu. Und dies würde er ohne Zweifel selbst deutlicher erkannt haben, wenn ihm nicht überhaupt das dialektische Princip meiner Darstellung entgangen zu sein schiene. Das Resultat über das Verhältniß von Gott und Welt, über den Begriff des göttlichen Selbstbewußtseins u. s. w. wird daselbst nicht auf einmal fertig hingestellt, sondern aus den niedern, wirklich als pantheistisch zu bezeichnenden Standpunkten hervorgearbeitet, die demnach ausdrücklich vorkommen, und nach dem Recht ihrer untergeordneten Konsequenz sich geltend machen. Indem sich Günther nun an jene Stellen hält, kann es ihm nicht schwer fallen, Pantheismus und ungenügend abstrakte Auffassung der spekulativen Grundfragen mit vollem Recht und mit meiner durchgängigen Beistimmung mir vorzurücken; nur ist diese

Um zuerst nun das Eigenthümliche des Günther'schen spekulativen Standpunktes anzugeben, so kann man ihn sich wohl nur erklären, als aus der Neigung hervorgegangen, alles Pantheistische möglichst zu vermeiden, und in

---

Kritik von mir selber in den wissenschaftlichen Zusammenhang und Fortgang hineingearbeitet: diese Ansichten widerlegen sich darin selbst. So kommt das Verhältniß Gottes zur Kreatur Anfangs noch in ganz abstrakter Fassung, als Gegensatz zwischen Ewigem und Endlichem, zwischen Seyn und Werden vor: indem dies von Günther nun als meine wahre Meinung über dieß ganze Verhältniß aufgefaßt wird, führt er mir zu Gemüthe (Bd. 1. S. 63.): daß in den Begriffen von Sein und Werden so wenig die Elemente des Universums, als die aller Erfahrung erschöpft seien;" und setzt dann nachdrücklichst hinzu: „Wie kann er" (der also Philosophirende) „aber die Erfahrung und Vernunft durchdringen, und so das eigentliche Problem der Philosophie lösen, wenn er ihre Elemente nicht einmal richtig und allseitig aufgefaßt hat?!" — Späterhin wird diese Mangelhaftigkeit von Günther näher darin nachgewiesen, daß auf den großen Gegensatz zwischen Natur und Geisterwelt, und das daraus hervorgehende entwickeltere Verhältniß Gottes zu diesen beiden nicht Rücksicht genommen sei. Hätte es dagegen dem Verfasser gefallen, Stellen wie folgender (Vorsch. d. Theol. S. 78.) größere Aufmerksamkeit zu schenken, wo, nachdem vorher der Begriff Gottes als des absoluten Selbstbewußtseins, wie des Allbewußtseins als schaffenden bestimmt ist (über welche Verhältnisse der Verfasser selbst sich nirgends spekulativ erklärt hat), das Bisherige in folgenden Worten zusammengefaßt wird: „Gott, indem er in der Schöpfung sich offenbart, vermag also nur in dem ihm innerlich Homogenen" (Abbildlichen, gerade also, wie Günther es behauptet) „in einer Welt von Ichen, von freien Persönlichkeiten sich zu offenbaren": so hatte er einen Theil jenes Vorwurfs wenigstens mir nicht mehr machen können, wohl aber zunächst den andern, warum denn die Kreatur nur Geist, absolut naturlos sein solle, bis er weiter lesend, die Nachweisung fände, warum das Ich, eben um freies zu sein, nicht nur eine Natur, als nothwendige Bedingung sich gegenüber haben müsse, — bei diesem Gegenüber und dem Gegensatze des Geistes und der Natur laßt

weiteste Entfernung davon hinwegzutreten. So wenig darin nun an sich nach unserm Urtheil etwas Bedenkliches liegen kann; so zeigt sich doch bald, daß damit eigentlich nur ein Rückschritt, die bloße Negation des Pantheismus sich

---

es nämlich Günther seiner Seits bewenden — sondern wie die Natur selbst lediglich sei die Selbstentfaltung des Geistes aus sich, oder die stufenweise Erhebung zum Geiste, wo es abermals gefallen möge, ehe man allerlei Bedenkliches darin vermuthe, das speciell durchgeführte Verhältniß näher zu prüfen, da solche vorausbezeichnende Allgemeinausdrücke unmöglich hinreichen können, dergleichen entwickelte Deduktionen richtig zu charakterisiren. — So entdeckt er denn auch im weiterm Verlaufe (S. 67. Bd. I.) das Element des Pantheismus in meiner Ansicht glücklich darin, daß, indem ich die Anlage der Kreatur als in Gott gegründet fasse, (als „göttlichen Wesens" wie Günther sich ausdrückt,) sich der Akt des kreatürlichen Entwickelns (nach mir) zu dem Akte des göttlichen Erkennens verhalten müsse, wie eine höhere Potenz des Bewußtseins zu einer niedern. — „Gott kommt also zwar nicht mehr, wie sonst, in der freien Kreatur erst zum Bewußtsein" — und in dieser Beziehung läßt er meiner Ansicht überall Gerechtigkeit wiederfahren — „wohl aber zu einem gesteigerten Bewußtsein; und dieses höhere Bewußtsein ist, als ein Bewußtwerden, auch ein Werden Gottes, ein Werden in Gott" — was denn als das Gebrechen meiner Weltansicht bezeichnet wird. — Es wäre ohne Zweifel unangemessen, den Einwurf eines so scharfsinnigen Denkers mit der bloßen Behauptung des Misverständnisses oder einer falschen Konsequenz kurz abzuweisen; vielmehr wird Jeder, der sich nicht verzärtelt, solche Weisungen für seine Selbsterkenntniß zu benutzen bedacht sein. Dennoch sehe ich nicht, wie ich direkt oder als entferntere Folgerung irgend zu diesem Einwand Veranlassung geben konnte. Vielmehr halte ich die Behauptung: daß durch die Schöpfung und Entwicklung der Kreatur das göttliche Bewußtsein „gesteigert" oder vervollkommnet u. dgl. werde, nicht nur an sich für verwerflich, sondern in direktem Widerspruch mit den speciellsten Aeußerungen meiner Ansicht. Ihr eigenthümlicher (und darum, wie ich behaupte, jedem Pantheismus entgegengesetzter) Standpunkt besteht darin, nicht nur ein göttliches Selbstbewußtsein vor und über der Welt zu behaupten, sondern anderntheils auch, daß die Form

geltend macht, keineswegs die Hindurchführung und Vollendung desselben in eine höhern Ansicht, wie sie doch schon durch Bader sich deutlich angekündigt hatte. Nicht nur jeglicher Gedanke der innern Einheit Gottes mit der Welt

---

des Entstehens und Vergehens der einzelnen Dinge, überhaupt ihre Betrachtung als eines abgerissenen (von Gott sowohl, als unter sich) und vereinzelten Daseins in Gottes Bewußtsein der Welt nicht vorhanden sei. In ihm ist keine wahre Succession, also auch keine Steigerung und Abnahme des Weltbewußtseins, indem er nicht, gleich uns, die Dinge äußerlich und empirisch erkennt in ihrer Nacheinanderfolge und Entwicklung; sondern „weil in der in einander fließenden Einheit alles Lebens nirgends eine wahrhafte Scheidung ist, weil Nichts eigentlich vereinzelt, oder nicht im Ganzen befaßt zu existiren vermöchte," (Vorsch. S. 73. ff.) erkennt Gott „im Einzelnsten das Unendliche, im Unendlichen das Einzelne in ungetheilter Fülle, und ewiger Gegenwart:" sein Wissen der Dinge ist eben das innerliche, alldurchdringende, womit erst der wahre Begriff der Einheit der Welt in Gott, aber doch auch des ewigen Waltens Gottes über der Welt erklärt ist. Die Vorschule sucht zu zeigen, wie die reale Allgegenwart Gottes schlechthin zusammenfalle mit seiner alldurchdringenden Allwissenheit, wie in jener aber das Moment der Einheit Gottes mit der Welt, in dieser die Unterschiedenheit beider gesetzt sei. Und gerade diese Begriffe der göttlichen Allgegenwart und Allwissenheit, und das Verhältniß der letztern zu Gottes Selbstbewußtsein ist, wie wir glauben, das Neue und Charakteristische unserer Gotteslehre, welche Günther vielleicht um so weniger hätte verschmähen sollen, als sich nicht absehen läßt, wie bei seiner eigenen Ansicht, die auf die alte (dogmatische) Entgegensetzung Gottes und der Welt ausgeht, nicht bloß auf ihre Unterscheidung, überhaupt von einer Allgegenwart und Allwissenheit Gottes in wirklichem und begreiflichem (nicht bloß in figürlichem oder mysteriösem) Sinne die Rede sein kann: — ein Umstand, auf welchen unsere Kritik seiner Spekulationen noch näher zurückkommen muß. Ohne Zweifel hätte sich erwarten lassen, ihn in jenes speciell von uns ausgeführte Begriffsverhältniß eingehen und sein Unzureichendes aufdecken zu sehen, das wir selbst schon jetzt zu erken-

wird abgewiesen, sondern er geht sogar bis zu dem ausdrücklichen Satze fort: daß Gott und die Kreatur sich wie lebendige Contraposition zu einander verhalten. Möchte man zunächst darin nur die formale Unterscheidung zwischen beiden bezeichnet finden: daß nämlich Gott, als Kreator, nicht die Kreatur, diese als solche nicht Gott sein kann; so wird doch bei Günther der Gegensatz vielmehr unzweideutig in das Wesen Beider gelegt. Gott kann als schaffender, eben deßhalb Nichts schaffen, was gleiches Wesens mit ihm wäre, sondern vielmehr nur — die Negation desselben. Wie nämlich alle immanenten Aktionen Gottes nur die Affirmationen seiner selbst sind, so können alle transscendenten (aus ihm selbst in Anderes übertretenden) Aktionen desselben nur Negationen seiner selbst, seine formale Contradiction sein, die, objektiv realisirt (in kreatürliche Wirklichkeit getreten), zur Contraposition werden. *) So hat sich Günther von dem pantheistischen Satze: daß Gott in der Welt sich selbst verwirklicht, nicht nur bis zum Unterschiede oder Gegensatze beider, wie er z. B. bei Fr. Bader in der Lehre von Gott als dem Centrum der Kreatur, und ihrer peripherischen Selbstentwicklung als ihrer Eigenheit, bezeichnet war, sondern bis zur völligen Schei-

---

nen glauben. Schwerlich aber verträgt es sich mit der ihm nachgerühmten Ueberlegenheit über die von ihm beurtheilten Ansichten, daß er so in Bausch und Bogen direkt widersprechende Konsequenzen aus ihnen hervorzieht, und diese als ihre Gebrechen ankündigend, dafür durchaus unbeachtet läßt, wo die Lehre sich speciell und in ganz entgegengesetztem Sinne über das angeregte Begriffsverhältniß ausgelassen hat.

*) So wird in einer zusammenfassenden Hauptstelle (in Peregrin's Gastm. S. 544.) das Verhältniß Gottes zur Kreatur ausgesprochen.

dung derselben fortgetrieben. Gott ist außer der Welt, die Welt außer ihm. Damit verläugnet er aber, wenigstens mit den Lippen und durch die abstrakte Art seines philosophischen Ausdrucks, den eigentlichen Geist der Mystik, ja er setzt sich aller tiefern Religiosität entgegen, die in das Bewußtsein ihrer Einheit mit Gott allein ihre Ruhe und Seligkeit gründet, ohne daß deßhalb (pantheistisch) davon die Rede wäre, diese Vereinigung beider als abstrakte Einheit derselben zu denken, da vielmehr das Vereinigte anderer Seits wiederum ein Unterschiedenes bleiben muß. Und so scheint mir vor allem Weitern der Mangel der Günther'schen Spekulation darin zu finden, daß er die bisherige philosophische Gesammtbildung, das Verkehren in Abstraktionen, noch nicht gänzlich von sich abgestreift hat. Er bekämpft die abstrakten und ungenügenden Begriffe des Pantheismus mit Recht, aber nur durch die entgegengesetzten Abstraktionen der altorthodoxen Scholastik, die er freilich mit seltner Virtuosität zu handhaben weiß; denn auch im Einzelnen werden wir sehen, wie er nirgend über höchst allgemeine Bestimmungen, so wie über unvermittelte Gegensätze hinauskommt, und wie ihm selbst der concreteste Gedanke, der Persönlichkeit Gottes, der Ebenbildlichkeit des Menschen, u. s. w. bei der Darstellung unter der Hand immer wieder in's Abstrakte zurückschlägt.

Die Grundlage seiner Creationslehre wird (S. 89. ff. Bd. I.) von ihm also ausgesprochen: „Wenn Gott schafft, so setzt er nicht sein eigen Wesen, eben weil dieses ein Unerschaffenes ist. Aber das Wesen, das durch und aus sich ist, was es ist, kann nur dadurch nach Außen hin (ad extra, nach dem Ausdruck der alten Theologie) sich offenbaren in diesem Charakter „(der Absolutheit)," daß es ein anderes, von ihm wesentlich verschiedenes Wesen setzt." —

„Gott ist aber der dreieinige vor der Schöpfung, und erst daraus ist der Dualismus der kreatürlichen Substantialität" (ihr Zerfallen in den Gegensatz von Natur und Geist) „zu begreifen." — Sofort wird einiger Maßen abspringend vom geraden Wege der Deduktion hinzugefügt: daß das einzige wahre Fundament der Spekulation die Thatsachen des Bewußtseins sind, und für diesen Fall besonders die Momente des Selbstbewußtseins, welche in ihren modificirten Uebertragung auf den Begriff des Absoluten, den dreieinigen Gott constituiren. Aber nicht ohne ein gewisses Ausweichen, welches auch sonst noch bei entscheidenden Stellen ein Paarmal zurückkehrt, setzt er hinzu, es sei diesmal weder auf eine, vollständige Theorie des Bewußtseins, noch der Trinität abgesehen. — Doch ein größeres Bedenken macht sich sogleich hier geltend, das Recht jener „modificirten Uebertragung" der Momente unseres Bewußtseins auf Gott betreffend. Läßt sich zuerst der allgemeine Fortgang des versuchten Beweises rechtfertigen? Gottes Geist erkannt nach Analogie unseres Geistes, aber aus jenem doch auch hergeleitet unsere Ebenbildlichkeit, also umgekehrt daraus wieder begriffen, daß unser Geist Analogie hat mit dem göttlichen? Das Wesen Gottes aus dem der Kreatur, das der Kreatur aber umgekehrt aus dem Wesen Gottes dargethan? — Mit welchen Sarcasmen, mit welchem satirischen Staupenschlag wäre der arme Pantheist heimgesucht worden, welcher sich dergestalt von Günther auf einen logischen Zirkel hätte betreffen lassen! — Aber der ganze Begriff schon einer „modificirten Uebertragung" der Bestimmungen des endlichen Geistes auf den unendlichen, bleibt nicht nur durchaus unbestimmt und vieldeutig, indem es auf den Begriff und den Grad der behaupteten Modifi-

kation ankommt, sondern ist auch wissenschaftlich durchaus nicht gerechtfertigt, besonders da Gott und Kreatur hier in weitester Entfernung von einander gehalten, sich contraponirt werden; und es müßte, um die wissenschaftlichen Anforderungen nur einiger Maßen zu befriedigen, zuförderst begründet werden, von wannen uns die Kunde gekommen sei von jener Analogie unseres Geistes mit dem göttlichen, und das Recht der modificirten Uebertragung jenes auf diesen! — Wir übergehen die fernere psychologische Theorie des Verfassers um so mehr, als sie uns manche nur sehr weitläuftig zu besprechende Nebenbedenken übrig läßt, und heben bloß hervor, was nach Günther den endlichen Geist vom unendlichen scheidet: „Was nur durch ein Anderes außer ihm zur Kraftäußerung vermocht wird, kann auch deßhalb unmittelbar nur seine Erscheinung zur Anschauung bringen, folglich sein Wesen, als den Grund jener Erscheinung, nur mittelbar erkennen. — „Liegt diese Beschränktheit des (endlichen) Geistes aber in der Bedingtheit seiner Natur, so muß sie in einer unbedingten ohnehin wegfallen." (Bd. I. S. 94.)

Hieran reiht Günther nun ohne weitere Umstände folgende Sätze: „Und ist Gott als Sein durch sich, auch deßhalb schon (?) Erkennen durch sich; d. h. absolutes Selbstbewußtsein: so wird der Charakter dieses absoluten Selbstanschauens eben darin bestehen, daß er sein absolutes Wesen, als solches, unmittelbar zum Objekt seiner Anschauung macht:" woraus er sich denn anschickt, den Begriff der Trinität zu entwickeln. — So findet sich, daß er jene projektirte Uebertragung des endlichen Geistes auf Gott nicht dazu benutzt, um überhaupt erst zu erweisen, warum das absolute Sein auch als der absolute Geist zu fassen; vielmehr werden jene beiden Begriffe auch hier ohne

alle weitere Vermittlung als schlechthin identisch gesetzt, d. h. nur vorausgesetzt; wodurch freilich Günther den schwierigsten Theil spekulativer Fortführung verkürzt und ungebnet hinter sich läßt, damit aber zugleich den Schein einer pantheistischen Grundlage glücklich vermeidet, dem andere Philosophien freilich nicht entgehen können. Der ganze psychologische Apparat wird vielmehr nur dazu herbeigeschafft, um Gott als den dreieinigen vor der Schöpfung zu erweisen. Muß jedoch nach philosophischer Beurtheilung es von ungleich größerer Wichtigkeit sein, die rechte wissenschaftliche Einsicht von der Geistigkeit Gottes überhaupt zu begründen, als darüber, in welchem Verhältniß etwa die drei Personen oder, wie Günther es ausdrückt, die drei Substanzen des göttlichen Wesens zu einander stehen; so durfte man erwarten, daß er über jenen Punkt: wie und warum Gott als Geist zu denken, zuförderst sich ausführlich herauslassen werde, ohne dessen Begründung von dem zweiten ohnehin nicht die Rede sein kann. Dies ist nun verabsäumt worden, ein Mangel, der auch sonst noch in ihm anzutreffen ist: er wählt sein Schlachtfeld nicht immer zweckmäßig, oder sucht den Gegner des eigentlich spekulativen Kampfes an einer Stelle, wo er nicht ist.

Die auf jene psychologischen Prämissen gebaute Trinitätslehre entbehrt in der Darstellung einer gewissen Klarheit und Schärfe. Ich versuche daher, den Vortrag in's Enge ziehend, eine eigene Rekapitulation derselben, gern jedoch mich bescheidend, daß ich den Verfasser nicht völlig verstanden haben könne. Gleichwie nämlich, scheint er zu behaupten, nur an der Selbstverwirklichung der verborgenen Substanz unseres Geistes in den Vorstellungen (als der Erscheinung derselben) unser Selbstbewußtsein sich entzünden kann, kurz wie die Selbstverwirklichung, die Entfaltung

zur vollen Existenz (dem Begriffe nach) der Selbstanschauung dieser Existenz vorausgeht und sie begründet; so ist es auch in Gott. Er ist Grund seiner selbst, Verwirklichung aus sich, und diese Doppelheit des Grundes und des Begründeten ist zunächst festzuhalten: aber darin ist er zugleich Selbstbewußtsein, indem er die Identität zwischen jenen beiden unmittelbar erkennt, mithin ein dreieiniger. Warum damit aber ein Dreipersönlicher, oder gar Dreisubstantieller? Da vielmehr das Einsubstantielle und Einpersönliche in der Dreiheit recht scharf hervorgehoben worden. Wir halten nämlich den kirchlichen Ausdruck der drei Personen in der Gottheit für eine philosophisch keineswegs haltbare Terminologie *); während wir vollends die Behauptung der Dreiheit der Substanzen in Gott nicht einmal für kirchlich anerkannt halten; und in den folgenden Briefen blickt auch die Vertheidigung gegen den Vorwurf des Tritheismus hindurch, den man dem Verfasser von gewissen Seiten gemacht haben mag.

„Aber da Gott schon vor und ohne alle Schöpfung sich offenbar ist — warum hat er doch nun geschaffen, — welchen „Zweck" hatte er dabei?" — Günther antwortet ganz nach Anleitung der alten Dogmatik: weil er andern Wesen außer ihm offenbar werden wollte, was denn eine Setzung derselben, Creation involvirt. — Wir unserer Seits halten indeß die Frage nach dem „Zwecke," oder das Warum der Schöpfung nicht nur für höchst überflüssig, sondern auch philosophisch betrachtet für ungehörig oder wenigstens schief ausgedrückt; und man

*) Man vergleiche auch die von Günther angeführte richtige Bemerkung von Petavius darüber, welchem unser Verfasser jedoch zu Gunsten des Augustinus Unrecht gibt; Bd. I. S. 103. unten.

könnte mit Plotinos bei ähnlicher Gelegenheit sich Gott antwortend denken: Statt solcher Frage thätest Du besser schweigend zu schauen, was ich geschaffen, gleichwie auch ich nur in meinen Thaten rede, und allein in diesen Dir zugänglich bin, nicht aber in meinem verborgenen Selbst. Aber auch diese Untersuchung ist bei Günther noch ein nicht ganz abgestreiftes Element der altdogmatischen Scholastik, welche im zweiten Bande noch besonders deutlich hervortritt. — Indeß wäre diese Ueberflüssigkeit an sich von geringerem Belange, wenn sie nicht sogleich auch den Gesichtspunkt für den Begriff der Creation wesentlich beschränkte. Da nämlich Offenbarung an Andere der Zweck der Schöpfung ist, so muß Gott schaffend auch ein wahrhaft Anderes aus sich setzen. „Die Creation ist Setzung einer Substanz, die nicht Gottes Substanz ist; denn nur in dieser begegnen sich Bejahung und Verneinung:" (Bejahung, inwiefern Gott in ihr sich offenbart; Verneinung, indem sie doch nicht seines Wesens ist.) „Vollendet aber wird diese Unterscheidung und Offenbarung ad extra nur dann sein, wenn sie der reale Reflex seiner Selbstoffenbarung ad intra ist; d. h. wenn sich die drei Momente des göttlichen Selbstbewußtseins auch in dieser Offenbarung" (in seiner Kreatur)" wiederfinden."

Hieraus entwickelt sich seine ganze Lehre vom Wesen der Kreatur: es trägt nämlich als Ebenbildliches von Gott dessen Triplicität in sich. „Denn kann die Kreatur als solche das Wesen Gottes mit Gott nicht gemein haben, so hat sie doch die Form, den modus existendi mit ihm gemein." (Diese Worte enthalten den Kern der ganzen Günther'schen Creationslehre.) Diese Triplicität zeigt sich aber in doppelter Hinsicht, wir mögen die Kreatur nach ihrer Totalität oder in ihrer Besonderheit auffassen. So

ist in letzter Hinsicht jede kreatürliche Substanz ein relatives Absolute, ein sich Offenbarendes aus seinem Grunde, womit eine formelle Trinität hierin, wie in Gott nachgewiesen ist. In ersterer Hinsicht zeigt sich uns aber die Kreatur in einer Grunddreiheit von Substanzen, nämlich als Natur (das absolut Bewußtlose), als Geist (das reine Bewußtsein), und als Mensch (die Synthesis beider); welche, da sie im Gegensatz mit einander stehen, einer höhern Einheit, als ihres gemeinschaftlichen Grundes bedürfen, welche eben Gott ist. „Du magst also (S. 101.) in der Bestimmung des Absoluten vom relativen Sein aufsteigen, oder umgekehrt, Gott als absolutes Bewußtsein voraussetzend, vom Absoluten zur Rekonstruktion des relativen Seins herabsteigen: immer wirst Du genöthigt sein, Gott als eine dritte Substanz aufzustellen, der in dieser seiner Substantialität so wenig Geist als Natur sein kann, nämlich eben dem Begriffe ihrer Substantialität gemäß."

Wir glauben hiermit das Charakteristische der vorliegenden Creationslehre dargestellt zu haben, aber fast nur um die Anfangs geäußerte Vermuthung bestätigt zu finden, daß es hier noch zu sehr bei dem Allgemeinen oder Negativen sein Bewenden habe. Wir gehen nicht noch einmal zurück auf die im Einzelnen nachgewiesenen Lücken des spekulativen Fortgangs; wir fassen das Gesammtresultat in's Auge, wie es überhaupt von diesem Standpunkt aus sich ergibt. Und da können wir nicht bergen, daß uns Günther bloß die Seite des Gegensatzes in dem Verhältnisse Gottes zur Kreatur, wie der Kreatur zu sich selbst, isolirt hervorzuheben scheint, ohne diesen Gegensatz weiter zur Einheit und Vermittlung fortzuführen. So bleibt er auch in der Darstellung der kreatürlichen Substantialität bei dem Gegensatze der Natur und des Geistes stehen, welcher,

eine leidige Erfindung der Abstraktion, als solcher in der Wirklichkeit nirgends existirt: — der Mensch soll die Synthesis beider sein; aber wie vermag er es, wenn jene wirklich Entgegengesetzte, die wechselseitige Negation sind? Er kann nur als ein Zusammengesetztes betrachtet werden von Körper und Geist, wodurch wir uns denn mitten in die Vorstellungen versetzt sehen, welche eine hinter uns liegende Bildungsepoche genugsam bezeichnen. Hat sich nun Günther an andern Stellen dem Drange unserer gegenwärtigen Bildung nicht entziehen können, in der Natur nicht mehr bloß ein rein bewußt- und vernunftloses zu erblicken; — wie könnte er ihr sonst sogar ein Sehnen und Seufzen nach Erlösung, gleich dem Menschen, zuschreiben: — so deutet dies hin auf mancherlei heterogene, noch nicht völlig zur wechselseitigen Durcharbeitung gelangte Elemente, die sich in der Günther'schen Philosophie begegnen.

Den Grund der strengen Gegensetzung zwischen Gott und der Kreatur begreifen wir besser. Er will dadurch der entgegengesetzten Klippe des pantheistischen Identificirens beider recht weit aus dem Wege gehen. Wenn man indeß zwischen zwei mit einander in Verhältniß zu bringenden Begriffen (wie hier Gott und Kreatur) vor allen Dingen auf ihr Negatives, auf ihren Unterschied dringt, so hat dies in polemischer Hinsicht vielleicht höchst bedeutende und fördernde Streben bei eigener positiver Darstellung dennoch das Unbequeme, daß es schwer wird, die desto nöthiger werdenden bejahenden Bestimmungen dieses Verhältnisses daran anzuknüpfen, noch mehr sie wissenschaftlich daraus herzuleiten. Aus rechter, tiefgefaßter Position entwickelt sich das Negative von selbst und mit leichter Mühe, kaum aber umgekehrt. Und irren wir nicht, so möchte sich dies

St. Albert's College Library

im gegenwärtigen Falle bestätigen. Die Begriffe, welche nach Günther das positive Verhältniß Gottes und der Kreatur ausdrücken, bestehen darin, daß er „Setzendes“ (Grund) sei, sie Begründetes; sodann daß er sich in ihr offenbare; und wir würden vielleicht in Günther's Sinne diese Unterscheidung so fortführen können, daß das formale Verhältniß beider sei das von Grund und Begründetem, worin zugleich ihr Gegensatz liegt, das qualitative aber, daß Gott in der Kreatur sich offenbart, sein Inneres zum Aeußern macht, worin, wenn auch nicht ihre Einheit, doch ihre Verwandtschaft, und die Ebenbildlichkeit der letztern behauptet wird. Doch kann zunächst der bloße Begriff des Grundes (der Setzung) der Kreatur durch Gott nicht hinreichen, um dies Verhältniß vollständig zu bezeichnen: es ist der allerabstrakteste und unbestimmteste, dessen sich auch jeder Pantheist bedienen kann. Wir müssen also, um über Günther's eigentliche Meinung Licht zu erhalten, nothwendig zur zweiten Bestimmung uns hinwenden: was ihm Selbstoffenbarung Gottes heißt. Aber auch hier bleibt eine Zweideutigkeit zurück. Eine Offenbarung kann in einem Andern, wie für ein Anderes stattfinden; welche meint hier Günther? Scheint die betreffende Stelle (S. 97. Bd. I.) zwar nur den zweiten Begriff zu bezeichnen *): so glauben wir doch auch nach seiner Meinnng beide Bestimmungen festhalten zu müssen, dergestalt etwa daß sich Gott in der bewußtlosen Natur und in den Fügun-

*) „Diese Offenbarung aber ist zugleich identisch mit Unterscheidung des Sichoffenbarenden als des Objekts, vom Subjekte der Offenbarung, an das die Offenbarung geschehen soll.“ Und weiter ist uns wenigstens in der Vorschule keine Stelle aufgestoßen, welche den Begriff der (schaffenden) Offenbarung Gottes näher festsetzte.

gen der Geschichte offenbart, sodann aber, wie ein Geist gegenüber dem Geiste, auch noch besonders dem Menschen sich offenbart haben könne. Hier handelt es sich nun lediglich um den ersten Begriff der Offenbarung, indem damit die Frage zusammenfällt, in welchem Sinne hier Gott als Grund der Welt bezeichnet wird, oder welch' ein Verhältniß überhaupt zwischen beiden nach Günther's Vorstellung stattfindet. — „Die Offenbarung ad extra" (d. h. in der Kreatur) „soll der reale Reflex seiner Selbstoffenbarung ad intra sein." — Also Gott wiederholt, oder setzt seinem Inhalte nach dasselbe, was schon in ihm vorhanden, noch einmal außer sich in kreatürlicher Form? Und diese Setzung seines Inhalts zum zweiten Male wäre die Schöpfung der Welt? Wenigstens sehen wir nach jener Erklärung keinen andern Ausweg: und folgt nicht ohnehin aus der ursprünglich festgesetzten Scheidung zwischen Gott und der Kreatur diese Annahme? — Wohlan, so müssen wir eine doppelte Realität annehmen, eine in Gott liegende, nur ihm offenbare und gegenwärtige, uns aber verborgene, und eine abbildliche, mithin niedere und unvollkommne, die kreatürliche Welt. Zufolge seiner andern ausdrücklichen Bestimmungen dürfen wir nämlich dies nachbildliche (mithin unvollkommnere) Universum außer Gott keineswegs fassen, als die Verwirklichung seines (idealen) Weltplanes, so daß beide, Weltplan und Welt, oder nach Günther's Ausdruck: Offenbarung nach Innen und nach Außen, wie Gedanke und Wirklichkeit sich unterscheiden; sondern die wahre Wirklichkeit ist allein in Gott, jenseits der Welt: er selbst ist Realuniversum, aber nicht in der Kreatur, welche nur ein (schlechterer) Reflex desselben bleibt, sondern an sich selbst; und so bekommen wir zwei Welten und Wirklichkeiten über

einander, wobei uns, wir bekennen es, völlig die Gedanken ausgehen. Uns erinnert diese Wirklichkeit jenseits des unmittelbar Wirklichen lebhaft an den mundus intelligibilis (κόσμος νοητός) der Neuplatoniker, wobei sie freilich auch noch ein philosophisches Verhältniß in die Hülle der Vorstellung kleideten. Will man nämlich dabei vom bloßen Worte oder Phantasiegebilde abstrahiren, so verflüchtigt sich der ganze Unterschied zwischen der Ueberwirklichkeit und Wirklichkeit, die beide dennoch gleich wirklich sein sollen! Der hier für die Welt jenseitige Gott ist vielmehr der einzig und wahrhaft wirkliche, und so bleibt zwischen Gott und Kreatur gar keine eigentliche Trennung übrig, weil sie nicht gedacht zu werden vermöchte, wie mannigfaltig und subtil man sie auch sich imaginirt haben kann! Hier wird uns Günther freilich sogleich entgegenhalten, daß wir damit nach eigenem Geständniß uns auf baarem Pantheismus haben betreffen lassen. Aber schon vorher zeigten wir, wie nach unserer Ueberzeugung die Lehre von der Einheit Gottes und der Kreatur die Grundlage nicht nur der wahren, sondern specieller noch der einzig christlichen Philosophie ist, indem solche Trennung und Entfremdung von Gott, könnte sie auch gedacht werden, doch dem frommen Gemüthe das Härteste und Unerträglichste sein würde. Gott und Welt fallen nicht wie zwei formelle Wirklichkeiten aus einander, was ein reiner Nichtgedanke bleibt; sondern dadurch ist Gott geschieden (oder schärfer: unterschieden) von der Welt, daß er an sich absolutes Selbstbewußtseins, Persönlichkeit ist; welches Verhältniß freilich erst in systematischer Entwicklung, wie sie der zweite Theil zu geben gedenkt, sich vollständig aufhellen kann. Möchte es dem scharfsinnigen Denker gefallen, auch seiner Seits sich über jene entscheidenden Punkte näher zu erklären, indem es zu-

gleich dabei sich darum handelt, welchen Sinn und welche Haltbarkeit auch die nachfolgenden, mehr speciellen Untersuchungen desselben dadurch erhalten, namentlich seine Theorie von der Freiheit und von der Erlösung, über welche wir uns deßhalb jetzt noch jedes Urtheils enthalten. Dürfen wir zugleich voraussetzen, daß er, in rüstiger Forschung begriffen, über die höchsten Resultate keineswegs schon mit sich abgeschlossen hat; so hoffen wir, daß er das interessante Wechselgespräch, welches sich zwischen uns erhoben, zu wechselseitiger Förderung fortsetzen werde.

(Unter den Männern, welche wir vorher (§. 41.) als gleicher Betrachtungsweise angehörend bezeichneten, verdienten außerdem noch Friedr. Schlegel, Görres und Windischmann besondere Erwähnung, wenn es überhaupt hier darauf ankommen könnte, in das Specielle dieser Lehrmeinungen einzugehen. Unsere gegenwärtige Aufgabe ist bloß, die verschiedenen Standpunkte der Spekulation nach ihrem Fundamentalen und Allgemeincharakteristischen, wie sie sich unter uns ausgeprägt haben, an hervorstechenden Beispielen aufzuführen, ohne dabei äußere Vollständigkeit zu beabsichtigen. So können wir uns über jene Männer und die ihnen verwandten hier nur auf unsere frühere Beurtheilung (in der Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur*)) berufen, dabei jedoch bevorwortend, daß es auch daselbst nach Ort und Gelegenheit nur möglich war, den verschiedenen Geist oder, wie vielleicht passender wäre, die eigenthümliche Darstellungsweise derselben bei übereinstimmender Grundlage kürzlich zu charakterisiren, indem, je mehr sie in den Grundzügen ihrer Ansicht sich gleichen, desto vielfachere Abweichung im Einzelnen

*) Stuttg. Litteraturblatt. 1830. Nr. 88. S. 351 ff.

möglich ist, eben weil es an dem, alle Willkühr hemmenden, streng wissenschaftlichen Bande fehlt. Gemeinsam ist ihnen Allen, und erklärlich aus ihrem allgemeinen Standpunkte überhaupt, daß sie die Wahrheit nicht mehr suchen in genetischer, noch weniger in dialektischer Entfaltung des Begriffes; sondern daß sie, im Voraus fertig und abgeschlossen, nun durch Vernunftgründe nachher auch gerechtfertigt und vertheidigt werden soll; sie ist ihnen ein feststehender Hintergrund, aus welchem sie, wie aus einem schon vorhandenen Zusammenhange, ihre Erörterungen positiv oder polemisch hervorgehen lassen. Deßwegen ist das philosophische Räsonnement, d. h. die Anwendung fertiger und schon feststehender Begriffe die gewöhnliche Weise ihrer wissenschaftlichen Darstellung, wie sie besonders in Fr. Schlegel hervortritt, während bei Görres die Phantasie und das rhetorische Ausmalen die Stelle des Begründens einnimmt. Nur Windischmann ist hier rühmlich auszunehmen, der besonders in seinen Betrachtungen über die Schicksale der Philosophie*) es deutlich ausgesprochen, daß er die einzige Hülfe für die Spekulation, auch zu ihrer Versöhnung mit dem religiösen Bewußtsein, allein in der streng wissenschaftlichen Ausbildung des Denkens zum Systeme erkennt.)

*) Windischman: kritische Betrachtungen über die Schicksale der Philosophie in der neuern Zeit und den Eintritt einer neuen Epoche in derselben, Frankfurt, 1828.

Die reflektirenden Philosophen.

§. 44.

Das Charakteristische dieses Standpunktes und sein allgemeines Verhältniß zu der im vorhergehenden entwickelten Richtung der Spekulation ist schon zu Anfang bestimmt worden: (§. 2—5.) Hier bleibt noch übrig, den Gegensatz zwischen beiden näher durchzuführen, und den Standpunkt der Vermittlung, wie wir ihn beabsichtigen, daraus herzuleiten. Dort wurde unmittelbar ein Erkennen des Seins behauptet, und die noch zu begründende Einheit zwischen Subjekt und Objekt wurde als ursprüngliche Identität des Denkens und Seins gefaßt. Hier wird der unmittelbare Zustand des Bewußtseins, seine unbefangene Einheit mit dem Objekte durch die Reflexion gestört: ob und was jenes Objekt an sich sein möge? Wodurch jene nur behauptete Identität zunächst aufgehoben ist. Es ist ein künstlicher, über die Unmittelbarkeit des Bewußtseins hinausliegender, aber in ihm selbst begründeter Zustand desselben, der eben damit durch sich selbst überwunden und durchgeführt werden muß. Es wird gezweifelt, ob das Sein (die Objektivität) überhaupt erkennbar sei, und diese Frage einer nähern Untersuchung überlassen. Damit ist aber der Zweifel kein zufälliger, sondern ein nothwendiges Element der Spekulation; es ist einer ihrer wesentlichen, Befriedigung erheischenden Standpunkte: das philosophische Erkennen sucht darin zunächst sich selbst zu erforschen, Erkennen des Erkennens ist hier daher sein Standpunkt. Dabei läßt sich nun das Charakteristische des bisher erlangten Resultates im Allgemeinen dahin aussprechen, daß die vorläufige Trennung des Wissens von dem Objekte auch durch die Theorie bestätigt worden, und daß man die Identität oder Uebereinstimmung beider, deren Erweis der Theorie nicht gelungen ist, einen

Glauben überlassen hat, d. h. einer unmittelbaren Zuversicht, die in's rein Menschliche zurückkehrt, ohne sich eigentlich spekulativ rechtfertigen zu wollen; vielmehr ist die eigenthümliche Wendung hervorgetreten, daß, weil das Wissen völlig leer und ungewiß bleibe, man sich desto zuversichtlicher dem Glauben zuwenden dürfe.

Daher behauptet auch im Gegensatze mit der dialektisch konstruirenden Philosophie diese Richtung der Spekulation ganz folgerichtig gar kein absolutes Wissen, sondern nur eine vom Standpunkte des Menschen gewonnene Wahrheit zu besitzen. Jene verhieß, erkennend uns in Gott zu versetzen, diese will uns durch Selbsterkenntniß zu nur menschlicher Weisheit bilden, oder sie bekennt ihren Zweifel, ihre völlige Ungewißheit; daher denn in ihr überall zugleich die praktische, allgemein menschliche Richtung hervortritt; ja es ist hier gar nicht jene Trennung des Esoterischen und Exoterischen, der wissenschaftlichen und populären Auffassungsweise möglich, welche dort von selbst sich geltend macht; denn hier läßt sich selbst ihr theoretisches Resultat vollkommen faßlich und gemeinverständlich aussprechen, indem die Betrachtungen über die Endlichkeit unseres Erkennens, die Beweise von den Schranken unseres Wissens, was ihren theoretischen Hauptinhalt ausmacht, alle tiefern spekulativen Fragen ausdrücklich von sich zurückweisen. So streift sie denn auch nach der besondern Bildung oder Individualität ihrer Beförderer entweder an die Skepsis oder an den Glauben, welche Gegensätze überhaupt sich näher berühren, als man denkt, weil sie beiderseits in einer Ansicht wurzeln, welches die philosophische Entwicklung noch nicht in sich vollendet hat.

§. 45.

Nachdem so die beiden bisherigen Hauptrichtungen der Philosophie charakterisirt worden, ergibt sich die dritte,

vermittelnde daraus von selbst als der jetzt sich geltend machende Standpunkt derselben. Er besteht nicht bloß in der Verbindung jener Gegensätze, sondern in ihrer völligen Wechseldurchdringung und gegenseitigen Ausgleichung, indem sie nicht sowohl als einander widersprechende aufgehoben werden, als vielmehr, indem jeder derselben zugleich auch in seinem eigenthümlichen Rechte bestätiget, und als nur neben und durch den andern bestehend begriffen wird. Das Bewußtsein wird aus seiner unmittelbaren Einheit mit dem Objekte zur Entzweiung und Trennung von demselben fortbestimmt; die letztere aber, bis zu ihrer höchsten Spannung durchgeführt, zerbricht in sich selbst, und kehrt zur umfassendern und bewußten Eintracht mit der Objektivität zurück. Diesen Proceß von der Unschuld des Bewußtseins durch die Verstrickung in sein Ich hindurch bis zu seiner theoretischen Erlösung und Wiedergeburt hat die vollständig gewordene Philosophie in sich zu vollziehen. Bisher meinte man, eines Theils, daß eine solche wissenschaftliche Erlösung nicht möglich sei, wodurch es mit dieser Partei der Philosophen bloß bei einer theoretischen Negation und Verzweiflung blieb: andern Theils, daß jene schon gewonnen werden könne durch einen willkührlichen Akt der Abstraktion, nicht durch ein gründliches Eingehen und Besiegen des dazwischen sich eindrängenden Negativen. So gab es bisher die drei Standpunkte nur neben einander: das empirische Weltalleinwissen, das idealistische Sichalleinwissen, und das pantheistische, — oder nach Befund der Umstände, theosophische — Gottalleinwissen. Man schalt hinlänglich auf jenes Verlorensein im Ich, und verurtheilte es von allen Seiten; und doch ist es nicht minder ein wesentlicher Moment des Bewußtseins, wie alle übrigen. Vielmehr hätte man statt dessen zeigen sollen, wie auch das Sichalleinwissen nothwendig zum Gottwis-

sen sich fortbestimmt, womit es zugleich auch, eben wegen dieser wissenschaftlichen Unterlage, nicht mehr bei einem pantheistischen Gottalleinwissen bleiben wird, sondern Gott und Kreatürlichkeit in das rechte Verhältniß mit einander treten. Diese Brücke, dieser wissenschaftliche Fortgang vom Sichwissen zum Gottwissen, wie man auch das Eigenthümliche der von uns beabsichtigten Vermittlung bezeichnen könnte, — ist offenbar nicht anders möglich, als wenn man das Selbstbewußtsein oder Selbsterkennen philosophisch zum Anfang macht.

§. 46.

So läßt sich die Philosophie auf diesem Standpunkt im Allgemeinsten bezeichnen als theoretische Vollendung und Versöhnung des Bewußtseins in sich selbst, eben weil sie die vollständige wissenschaftliche Geschichte desselben ist durch alle seine möglichen Stufen und Standpunkte hindurch (d. h. durch die verschiedenen Formen der Spekulation) bis zu seiner Selbstvollendung durch die Theorie: (wodurch zugleich auf Ergänzung der letztern durch Gesinnung und durch Leben hingedeutet wird, welche drei Richtungen zusammen erst den ganzen Menschengeist umfassen, wodurch man dem schon bei Hegel gerügten Irrthum entgegentritt, als ob Denken, Spekulation allein das charakteristische, oder auch nur höchste Menschliche sei.) — Sie hebt in dieser Geschichte des Selbstbewußtseins an von dem unmittelbaren Verlorensein desselben im Objekte, dem Versinken in der Weltanschauung, welche sofort durch das Erwachen des Ich, durch sein Festwerden in sich selbst, und die daraus entstehende Trennung von der Welt gestört wird. Es setzt sich als Innenwelt von Bildern einer Außenwelt von Dingen entgegen. Damit erwacht die Frage und der Zweifel: sind mein Inneres

bloß Bilder, warum nicht auch, was mir als Ding erscheint? So ist die ursprüngliche Harmonie des Bewußtseins gestört, und die Dialektik der Reflexion in Bewegung gesetzt, die unaufhaltsam bis zu ihrem Wendepunkte ablaufen muß. Sie beginnt mit dem Probleme: Was und Ob jenes wahrgenommene Ding an sich sei? Ihr Sein selbst sei eigentlich nur ein ihnen von Bewußtsein beigelegtes, darum gedachtes. Daher frage sich, ob dieser Gedanke ihres Seins und überall eines Seins wahr sei. Indem überhaupt nämlich das Sein gedacht werde, sei es nicht An sich, sondern nur Gedanke: die That dieses Denkens hebe also unwiederbringlich auf den Inhalt dieses Denkens. — So erzeugt die Reflexion, hiermit in ihren schärfsten Ausdruck gefaßt, den Zweifel, als wesentliches Element der Spekulation, welche jedoch zu (relativer) Vollendung gediehen, ihn durch seine eigene höchste Konsequenz überwinden muß. (Und dies, behaupten wir, ist die neue, noch zu erwartende Leistung der Philosophie.)

Die Dialektik der Reflexion verläuft nun dergestalt, daß, indem alles Sein als lediglich im Vorstellen (Denken) vorhanden begriffen wird, eben nur Vorgestelltes (Gedachtes) übrig bleibt, so daß überhaupt Nichts außer dem Bewußtsein vorhanden wäre. Dies ist schlechthin allein mit sich, ewig nur in sich selbst sich reflektirend und verdoppelnd, ein leerer Spiegel innerer bedeutungsloser Träume, — ein Vernehmen, Wissen des Nichts, damit aber der absolute Widerspruch gegen den Grundcharakter des Bewußtseins selbst. Und hieran bricht sich die Dialektik der Reflexion, indem diese nicht sich selbst, d. h. dem Bewußtsein überhaupt widersprechen, und es aufheben kann. Dies hat sich hieran vielmehr in seinem Grundcharakter bewährt,

als Bild, Vernehmen überhaupt eines Andern vor ihm, einer unvertilgbaren ursprünglichen Realität. Es ist die Offenbarung — nicht des Nichts, was eben jenen Widerspruch erzeugte, — sondern eines schlechthin Seienden, welches ist, so gewiß und weil überhaupt Bewußtsein ist.

Wie nun dies absolute Sein ferner als Ewiges dem Endlichen gegenüber, endlich als Gott in seinem Verhältniß zur Kreatur erkannt wird, hat der weitere Verlauf zu entwickeln. Nur ist, worauf es zunächst ankommt bei der Kritik des reflektirenden Standpunkts, wie des entgegengesetzten, welcher die Reflexion verschmäht und abweist, darin der entscheidende Wendepunkt nachgewiesen, der die beiden Extreme in sich zusammenfaßt. Es ist überhaupt erklärt, wie das Bewußtsein von Gott und den göttlichen Dingen Etwas zu wissen vermöge, womit denn der letzte und höchste Standpunkt des Bewußtseins, das Wissen von Gott (vgl. §. 45), nun aber nicht mehr als ein unmittelbares oder assertorisch behauptetes, sondern vermitteltes und begründetes, erreicht ist.

§. 47.

Damit sinkt aber die früher hervorgehobene Behauptung der Reflexion (§. 44.), daß unser Erkennen überall nur ein menschliches sei, einem irgend höhern, unbekannten gegenüber, zur bloßen Trivialität, zu etwas rein Bedeutungslosem herab; aber auch der Hochmuth eines sich in Gott Hineinversetzens durch die Philosophie wird nicht minder abgewiesen. Der Augpunkt unseres Bewußtseins von der Welt ist nicht der Augpunkt Gottes; unser Geisteshorizont vermag nie der göttliche zu werden: aber darum sind wir nicht durch eine absolute Schranke abgeschieden von der Realität. Der Geist des Menschen ist in der Wahrheit,

weil er wirklich Geist, Bewußtsein ist, Vernehmen eines in ihm sich offenbarenden; und der (Kantische) Begriff der subjektiven Schranken unseres Wissens verwandelt sich in den einer bestimmten Umgränzung desselben innerhalb des allgegenwärtigen Reiches der Wahrheit; (wie wir im Lichte lebend, und mit geöffnetem Sinne für seine Offenbarungen, doch nicht alles Beleuchtete und den höchsten Glanz zu fassen vermögen.) Die Wahrheit ist uns nichts Aeußerliches, oder erst zu Erdenkendes, sondern wir haben sie in unserm Bewußtsein zu finden, auf sie uns zu besinnen. Und der Akt dieser tiefsten und reinsten Selbstbesinnung, damit aber auch das bewußte Insichordnen und denkende Entwickeln der ursprünglichen Mitgift unseres Bewußtseins, also formell betrachtet Selbsterkenntniß, qualitativ Erkennen der Offenbarung Gottes und der Welt in uns, — ist eben die Aufgabe der Philosophie. — Aber ebenso wenig, wie aller Realität ledig und entfremdet, ist hiernach andern Theils unser Bewußtsein etwa dasjenige, wozu Gott sich in uns Selbst fortbestimmt, oder coincidirt Gottes Bewußtsein mit dem unsrigen, — aus keinem andern Grunde, als weil auch dies, nicht minder wie die entgegengesetzte Behauptung, dem ursprünglichen Zeugnisse des Bewußtseins von sich selbst zuwider ist. Es offenbart sich in uns schlechthin als das Zweite, Abgestammte, als Bild, einem Urbilde gegenüber, nicht als Urwissen von Anfang, wonach es auch ursprünglich Schöpferisches sein müßte.

§. 48.

Nach dieser umfassenden Vorerörterung können wir nun um so kürzer und schärfer die einzelnen Philosophien charakterisiren, in welchen sich die reflektirende Richtung unter uns ausgeprägt hat. Obwohl nämlich dieselbe

sich zu allen Zeiten geltend machte, wie sie denn bei den Alten vorzüglich in Sokrates ihren Anfang und ihren populärsten Repräsentanten gefunden, indem er die Weisheit menschlicher Selbsterkenntniß zum eigentlichen Zweck der Philosophie machte: so hat doch auch diese erst die neuere deutsche Spekulation zu völlig wissenschaftlicher Ausbildung gebracht. Als ihre Häupter und Stifter unter uns müssen wir Kant und Jacobi bezeichnen, die innerlich verwandt und doch äußerlich entgegengesetzt durch den Geist der Spekulation selbst, der einer Einseitigkeit fast immer ihren ergänzenden Gegensatz hinzufügt, neben einander traten, um sich wechselseitig zu ergänzen und zu vervollständigen. — Beide zeigten — um zunächst von ihren allgemeinsten Resultaten anzufangen, — in diesem Punkte übereinstimmend, daß alles Erkennen, welches mit Begriffen und Abstraktionen verkehre, überhaupt alles vermittelte Wissen gar kein neues und besonderes Erkenntnißobjekt zu erwerben vermöge, sondern überall nur das Nachsehen habe von dem, was das unmittelbare Bewußtsein, die ursprüngliche Erfahrung ihm darbietet. Die Folgerung lag nahe, und ist auch gemacht worden, daß hiernach auch kein Erkennen Gottes aus Begriffen, keine spekulirende Theologie möglich sei. — Hierüber nun mit Jacobi einig, und die Zerstörung jener leeren Begriffsmetaphysik mit bewundernswürdiger Schärfe durchsetzend, verstrickte sich Kant nach Unten hin, bei der Frage nach dem unmittelbaren Bewußtsein durch seine falsche Raum- und Zeitlehre — der wahren Stammmutter aller heutigen Verwirrung unter den Philosophen — in einen subjektiven Idealismus, der in ihm eben so sehr das Vertrauen zum unmittelbaren Bewußtsein aufhob, als er selbst durch seine weitere Theorie das abgestammte, spekulirende Erkennen mit seinen bisherigen An-

sprüchen zerstört hatte. Das Räumliche und Zeitliche ist nach ihm bloßes Phänomenon, Erscheinung, hinter der das an sich Unbekannte, das Ding an sich, erscheinend sich verbirgt. Nach Oben hin bleiben freilich die Noumena, die Ideen, übrig; aber auch sie enthalten keine positive Erkenntniß, indem die ursprünglichen Verstandesformen, die Kategorien, nur auf die Welt der Erscheinung passen. Die Ideen haben daher nur negative Bedeutung, sie bezeichnen eine leere Stelle, um die Sinnlichkeit wenigstens äußerlich zu begränzen, und darauf hinzudeuten, daß dies nicht die einzig mögliche Erkenntnißweise sei. Und so bleibt seine Philosophie, nach Unten wie nach Oben hin von aller Realität entleert, in einer haltungslosen Oede schweben, indem nach dem behaupteten Subjektivismus des unmittelbaren Bewußtseins auch alle höhern Vermögen desselben nach einander subjektiv werden mußten; — eine Theorie, nach ihrem ursprünglichen Plane auf das Weiseste angelegt und wahrer Bewunderung werth, durch die Ausführung aber, wegen jenes (wie wir sonst schon zeigten) fast unwillkührlichen Fehlers im Anfange, der durch die Konsequenz, mit welcher er in der ganzen Rechnung durchgeführt wurde, zuletzt zum ungeheuern Deficit anschwoll, — in höchsten Widerspruch endend! Es bleibt eben Nichts zurück, als das Nichtwissen des Wahren, weil dieses eben als gewußt, als dem Bewußtsein erscheinend, damit in diesem Erscheinen selbst unwiederbringlich sich verhüllt: — ohne Zweifel ein Widerspruch, aber ein konsequenter nach der einmal gefaßten Raum- und Zeittheorie, und nach der Grundansicht von den ursprünglichen Formen des Bewußtseins. — Was rettet uns jedoch vor dieser Leere des eigenen Nichts, was verleiht uns innere Gewißheit und Haltung bei dem theoretisch nur immer täuschenden Scheine eines Realen um uns

her? — Hier verweist Kant auf die praktischen Postulate; — eine Auskunft, die in den sogenannten praktischen Beweisen für das Dasein Gottes eine ganz dogmatische Wendung nahm, und die daher in der nächsten Ausbildung seiner Schule sogleich zurückgenommen wurde.

§. 49.

Als innere Ergänzung tritt hier nämlich Jacobi dazwischen, der gerade jenen von Kant vernachlässigten oder verfehlten Moment vom Wesen des unmittelbaren Bewußtseins neu und tiefberichtigend aufnahm. Seine ganze Lehre läßt sich in den einfachen Satz zusammendrängen: daß alles Reale sich nur durch eigene Offenbarung dem Bewußtsein mittheilt, voraussetzend dabei ein ihm entsprechendes Organ im letzteren, wie auch sinnlich das Auge dem Lichte zugebildet ist, als ein innerlich, ja geheimnißvoll ihm Verwandtes und Homogenes. Gleichwie nun der äußere Sinn auf übrigens „unbegreifliche" Weise die Außenwelt recht eigentlich wahrnehme; eben also bedürfe es auch in ganz gleichem Verhältnisse eines eigenthümlichen Sinnes (Organes) für das Ewige und Göttliche. Ein solches sei aber vorhanden in uns; er nannte es früher Glaube, nachher Vernunft, mit Recht den völlig gleichen Grad der Gewißheit ihm zurechnend, wie dem Sinne, welcher eine Außenwelt uns offenbart. Eines Ewigen ist unser Bewußtsein ursprünglich gewiß, so gewiß als seiner selbst, weil es selber davon unmittelbar Zeugniß gibt. Es ist nicht bloß Gedachtes, weil es ursprüngliche Bedingung jedes besondern Denkens ist, und Du kannst keinen Gedanken eines Wandelbaren fassen, ohne daß nicht als verborgene Voraussetzung, als ursprünglich Erstes der Gedanke des Ewigen im Hintergrunde läge: —

eine Anschauung, welche nachher die Wissenschaftslehre auch von Seiten der Reflexion durchführte, und damit zu eigentlich wissenschaftlichem Erweise brachte, in dem bekannten Satze sie aussprechend: daß das Bewußtsein in seiner Wurzel sich nur als Schema, Bild, Erscheinung des Absoluten (Gottes) zu begreifen vermöge.

Diese einfach großartige Entdeckung Jacobi's, die wir nur mit der gleich bedeutenden in der physischen Welt zu vergleichen wüßten von dem ewigen Feststehen der Sonne und des Fixsternhimmels über uns, und unseres Kreisens in ihm, während wir uns sonst auch astronomisch zum rechten Mittel- und Augpunkte der Welt machten, — diese tiefe Orientirung unseres Bewußtseins nach der innern Sonne und dem eigentlichen Aufgange müssen wir auch jetzt noch mit scharfer Klarheit festhalten als ein tiefhaltiges Samenkorn der neuen spekulativen Entwicklung: aber es ist nur Anfang derselben, während es Jacobi schon für den ganzen Baum der Philosophie gehalten. Bei ihm selbst nämlich hat sich jener einfache Gedanke durch polemische Beziehungen und wechselnde Darstellungsweise mannigfach verwirrt, wie wir ihm anderweitig nachgewiesen haben; und zwar besonders in zweierlei Hinsicht. Zuerst behauptet er, jene unmittelbare Vernunftanschauung des Ewigen bestehe zugleich in der unmittelbaren Anerkenntniß eines persönlichen Schöpfergottes; welcher Satz bekanntlich zu den Eigenthümlichkeiten seiner Philosophie gehört. Doch ist dies eine offenbare Verwechselung und Uebereilung, deren Irrthum um so störender gewirkt hat, als mit dem nothwendig gewordenen Verwerfen der letztern ganz willkührlichen Behauptung auch die tiefe Wahrheit der ersten Grundbestimmung übersehen wurde. Alles Axiomatische der Erkenntniß

trägt bloß allgemeinen, abstrakten Charakter; und so kann es mit jener ursprünglichen Anschauung des Ewigen auch nur bei der Bestimmung bleiben, daß überhaupt das Ewige sei, nicht was es sei, am wenigsten kann damit der durchaus concrete, ja schwierig zu bestimmende Begriff einer höchsten Persönlichkeit, eines absoluten Schöpfergeistes zugleich gefunden sein. Dies bleibt sonach ein für Jacobi's Standpunkt durchaus Jenseitiges, — zu erreichen lediglich durch wissenschaftliches Fortbestimmen jenes für jetzt noch abstrakten Begriffes des Ewigen (was man sonst wohl einen Beweis für das Dasein Gottes genannt hätte): oder durch Annahme einer positiven Offenbarung dieses persönlichen Gottes, wodurch er als Thatsache, als Gegenstand wirklicher Erfahrung sich selbst ankündigt und bezeugt. *) — Der zweite Fehler Jacobi's möchte sodann darin zu suchen sein, daß er an jener Anschauung ein polemisches Princip gegen alle Spekulation gefunden zu haben glaubte, statt in ihr ein Princip der Erneuerung und Ergänzung derselben zu sehen. **)

*) „Soll das Dasein eines persönlichen Wesens von uns erkannt werden, so ist dies schlechthin nur auf doppelte Weise möglich: es muß sich uns bewähren, ankündigen, in eigener unmittelbarer Erfahrung; es muß — Person der Person — sich offenbaren; ein Begriff von Offenbarung, an den Jacobi in diesem Zusammenhange nicht gedacht hat, ja den er aus manchen seiner Aeußerungen über positive Religion zu schließen, sogar verwerfen würde: — oder jene Erkenntniß bleibt gar eigentlich Gegenstand des wissenschaftlichen Erweises. Auch hier ist kein Drittes möglich!" Charakteristik der neuern Phil. S. 219.

**) Vorstehendes könnte Manchem, wegen seiner Kürze, unverständlich bleiben. Möge man daher über das innere Verhältniß der Kantischen und Jacobischen Philosophie und über ihr dialektisches Uebergehen in die Wissenschaftslehre, wie wir es hier angedeutet, das Nähere in der Charakteristik

§. 50.

Die verwandte Tendenz der beiden großen Männer mit Scharfsinn erkennend, wollte Joh. Friedr. Fries sie auch durch Theorie vermitteln. Aber es möchte sich zeigen, daß sein Standpunkt mehr nur der einer äußerlichen Verbindung, als einer innern, wahrhaften Vermittlung ist. Eines Theils nämlich bleibt er bei dem Kantischen Idealismus stehen: das Wissen ist ihm ein durchaus subjektives, eine menschliche Vorstellungsart, nur geeignet die Erscheinungswelt, nicht die Welt der Wahrheit zu fassen. Andern Theils überbaut Fries seine Theorie mit

---

der neuern Philosophie suchen, welche in einem ihrer Hauptabschnitte diese, wie wir glauben, auch jetzt noch wesentlichen und lehrreichen Beziehungen ausführlich darstellt. Hier konnten sie darum nicht in den Vordergrund treten, weil sie historisch einiger Maaßen veraltet, näher liegenden Umgestaltungen derselben Gedanken Platz gemacht haben, ohne daß damit das ganze Verhältniß selbst wesentlich geändert oder weiter gebracht worden wäre. Deßhalb bleiben jene Autoren auch jetzt noch die Grundlage, nach welcher wir uns im Folgenden orientiren, und wodurch uns manche Abkürzung gestattet ist, ohne dem spekulativen Interesse selbst zu schaden. Die Hauptsache bleibt indeß hier immer, den wahren Grund des Irrthums von Kants subjektivem Idealismus zu erkennen, der allein in seiner falschen Theorie von Raum und Zeit liegt. Aber auch dies, was wir oben (§. 48.) nur in der Form der Behauptung aussprechen konnten, ist in jener ausführlichern Kritik der Kantischen Lehre (a. a. O. S. 116–156.) weitläuftig entwickelt. Ohne eine bessere Raum- und Zeittheorie als die Kantische sowohl als Hegel'sche, ist jetzt kein wahrer Fortschritt in der Philosophie möglich. Möchte es daher Beurtheilern wie Mitphilosophirenden gefallen, in der oben angeführten Schrift, wie in der nachfolgenden Darstellung unseres Systemes darauf als auf den eigentlichen Wendepunkt ihre besondere Aufmerksamkeit zu richten.

der Jacobischen unmittelbaren Vernunftanschauung: das Wahre, das in der Form des Wissens zu besitzen unmöglich bleibt, kann man nur glauben und ahnen. — Betrachten wir diese Combination vorerst ganz allgemein, so ist sie zuförderst den vereinigten Einwendungen ausgesetzt, welche die Kantische und die Jacobische Philosophie, jede für sich, treffen. Aber noch mehr: — es wird sich ergeben, wie das innerlich Unvereinbare und Widersprechende beider Standpunkte, weit entfernt, an sich selbst ausgeglichen zu sein, die Vermittlungslehre in Zwiespalt mit sich selber setzt und aus einander treibt. Der Widerspruch kommt für sie nicht bloß von Außen, sondern sie erzeugt ihn aus ihrem eigenen Innern.

Zuerst nämlich gilt auch gegen Fries mit ganzer Kraft, was überhaupt gegen den subjektiven Idealismus Kants und seine Lehre von der Erscheinung im Gegensatz mit dem Dinge an sich eingewendet worden. Aber in der Widerlegung seiner Raum- und Zeitlehre findet auch jener Idealismus seine Erledigung, und Fries mit den Seinigen, welche hierin das Fundament der eigenen Lehre haben, sind darauf zurückzuverweisen. Zugleich fällt jedoch mit der Widerlegung der negativ idealistischen Resultate Kants auch das eigentliche Bedürfniß wie das Interesse einer Glaubens- und Ahnungslehre dahin: wäre der Kantische Idealismus wahr, so könnte der Gedanke einer Ergänzung des Wissens durch den Glauben, wie sie Fries beabsichtigt, wohl nützlich und nöthig erscheinen, um der allgemeinen Zerstörung durch den Zweifel einen Damm entgegenzusetzen. Jetzt aber darf man hoffen, die Realität und Wahrheit sich noch in der befriedigendern Form des Wissens und der Wissenschaft zu sichern.

§. 51.

Gehen wir jedoch näher auf den Inhalt jener Vermittlungslehre ein, so findet sich für die Aufnahme der Kantischen Theorie von der bloß subjektiven Natur des Wissens ein ganz guter Grund. Fries ist weit mehr Anhänger Jacobi's, denn Kant's, und Letzteres nur, weil er die Behauptung des Erstern von dem nothwendig negativen Resultate der Spekulation vollkommen theilt. Es blickt hier überall noch der alte Jacobische Satz hindurch, daß alles Wissen, alle konsequent durchgeführte spekulative Theorie unvermeidlich zum Nihilismus und Atheismus führe, wogegen man sich denn anderweitig nach Hülfe umsieht. Und da tritt denn die Kantische Lehre von der Erscheinung im Gegensatze mit dem unbekannt bleibenden Dinge an sich höchst willkommen ein. Freilich kann man selbst jenes heillose Resultat des Wissens weder abläugnen noch widerlegen; aber getrost! — beweisen wir, daß alles Wissen überhaupt bloß subjektiven Schein gewähre, daß es Nichts als eine menschliche Vorstellungsart sei; zeigen wir, daß es ein tieferes Bewußtsein der Wahrheit in uns gibt, welches jenen Resultaten widerspricht, — nennen wir es Glauben und Ahnung —: so ist jenem Mangel für immer abgeholfen, die ganze Menschheit ist zum ersten Male auf rechte Weise vom Zweifel geheilt, und kehrt von allen erkünstelten Theorien und den Misverständnissen eines trügerischen Wissens zu der ursprünglichen Quelle der Wahrheit, zu den Eingebungen des unmittelbaren Bewußtseins zurück. In diese Zurückweisung alles Theoretisirens über die höchsten Wahrheiten, was da nur zur Skepsis und Verläugnung derselben führen könne, und in das Hervorziehen des allgemein menschlichen Glaubens und

Fühlens über jene Gegenstände setzt Fries ausdrücklich den eigentlichen Gewinn und die Wichtigkeit seiner Philosophie. Ihr Resultat besteht daher „in der Ueberordnung des Glaubens über die Wissenschaft. Die Ideen (desselben) gehören der ewigen Wahrheit, d. h. in ihnen begibt sich die Wissenschaft selbst in den Dienst des Glaubens, in den Dienst des sittlichen Selbstvertrauens." — „Der Zweck der Philosophie geht nicht sowohl auf Erweiterung unseres Wissens, als auf Aufklärung des Glaubens, um diesen vom Aberglauben sowohl, als von den falschen Anmaßungen der Wissenschaft zu befreien." *)

§. 52.

Der Inhalt jener Vergleichung zwischen den Resultaten des Wissens und des Glaubens ergibt sich nach Fries nun näher folgender Gestalt: Das Gesetz der Natur, — wodurch die Resultate des Wissens bezeichnet werden sollen, — ist mit dem Gesetze der Idee (dem Inhalte des Glaubens) im Widerstreite. Die Natur (das Resultat des Wissens) zeigt Abhängigkeit des Geistes vom Körper, des unendlichen Weltganzen von Raum und Zeit, gegenseitige Dependenz der Wesen von einander, endlich Abhängigkeit vom Schicksale überhaupt; also Materialismus und Fatalismus scheint auf dieser Seite das nothwendige Ergebniß des Wissens zu sein. Die Idee (der Glaube) dagegen behauptet Selbstständigkeit des Geistigen vom Materiellen, Vollendung des unabhängigen Weltalls, Freiheit des Geistes von allen fremden

*) J. Fr. Fries Metaphysik im Grundriß, 1824. §. 4. S. 5.

Einflüssen, und statt des Schicksals einen persönlichen, mit Weisheit waltenden Gott. Diesen Widerstreit löst nun der transcendentale Idealismus, indem er, nach Kant's Vorgange, die Naturgesetze nur als Gesetze der sinnlichen Auffassung für den Menschen nachweist; — daher die psychische Anthropologie, welche diesen Beweis zu führen hat, als die eigentliche Grundlage der Philosophie bezeichnet wird, und jener beschränkten, endlichen Ansicht gegenüber den Ideen die vollendete, ewige Wahrheit des Wesens der Dinge selbst zuschreibt. — Um die Naturdinge wissen wir daher; aber wir sollen daran nicht glauben, weil dies bloß unsere, eine menschliche Vorstellungsart des Realen ist. An die ewigen Ideen dagegen glauben wir, weil in ihnen die höhere, jenseits des Wissens liegende Wahrheit sich ausspricht. Die Ideenlehre ist Glaubenslehre; und in den Gefühlen des Schönen und Erhabenen erkennt die Ahnung die ewigen Wahrheiten auch für die Naturerscheinungen an. „Die Ideen des Schönen und Erhabenen sind uns die Deuterinnen des Weltalls nach den Gesetzen der ewigen Güte, aus der es entsprungen ist.“ *)

*) Dazu noch eine charakteristische Stelle: Nachdem Fries (System der Metaphysik, 1824. S. 478.) gezeigt hatte, wie die Mannigfaltigkeit der Gesetze und Ursachen in der Idee einer absoluten Ursache der Welt und einer nothwendigen Einheit zusammengehen, fährt er also fort: „So bestimmt sich zunächst auf spekulative Weise die Idee von Gott. Wir dürfen aber Gott nicht nur als den Schicksalsordner oder Gesetzgeber der Natur“ (schärfer wohl ausgedrückt: als das absolute Naturgesetz selbst) „denken, sondern“ — (dies ist der Wendepunkt) „wir sollen an Gott, als den lebendigen Urheber alles Lebens glauben, nach einer Idee, die nicht in Begriffen, sondern nur in den Gefühlen der religiösen Ueberzeugung lebt. Denn nur die Geisterwelt in ihrer Selbstständigkeit ist uns von ewiger Bedeutung. Von der idealen

§. 53.

Es ist nun keineswegs unsere Meinung, jene religiös-ästhetische Glaubenslehre ihrem Inhalte nach für irrig zu halten, oder in ihren Beziehungen zur Gegenwart für völlig überflüssig und unzweckmäßig zu erklären. Vielmehr verdient es, allgemein menschlich beurtheilt, immer

---

Auffassung des Menschenlebens nach sittlichen Ideen ausgehend, sucht der Gedanke seine Vollendung in der Zusammenfassung des Ganzen zur Welteinheit, und kann in der Idee von Gott nur den höchsten Geist denken „(also nun doch denken!), „welcher der ewige Urheber alles Lebens ist." Diese Stelle, so wie die vorhergehenden, läßt über den Sinn der Lehre keinen Zweifel übrig: das naturalistische Resultat des Wissens wird nicht als in sich falsch und aus theoretischen Gründen widersprechend verworfen; vielmehr wird es als ein nothwendiger, aber unreeller Schein recht eigentlich bestätigt; aber siegreich erhebt sich über ihn der Glaube. Warum jedoch siegreich? Was berechtiget ihn zu diesem Stolze, dieser Erhebung über das Wissen? Weil es durch praktische Gründe gestützt wird, weil die sittlich-religiöse Ansicht vom Leben in sich selbst schon die Bewährung ihrer Wahrheit trägt. An sich zweifeln wir nicht daran; doch ist damit der innere Widerstreit im Bewußtsein nicht geschlichtet, vielmehr erst recht angefacht und für unauflösbar erklärt; denn ist das frevelhaft-naturalistische Wissen im Einzelnen auch niedergeschlagen, so droht dem Glauben doch immer noch Gefahr von dem sich ermannenden oder mit neuen Waffen der Theorie gerüsteten Gegner; und keiner von beiden kann sich rühmen, den Proceß für immer gewonnen zu haben, — ein Verhältniß, das der weitere Fortgang unserer Kritik noch mehr aufhellen wird. — Es ist oft belehrend, an dem Gegensatz mit einer weit verbreiteten Ansicht, wie wir die Friesische allerdings betrachten dürfen, die eigene kurz zu bezeichnen. Einverstanden mit ihm über die alleinige Wahrheit derjenigen Weltansicht, welche er die sittlich-religiöse nennt, halten wir sie jedoch auch für die wahrhaft spekulative, und sind weit entfernt, die Nothwendigkeit auch nur jenes negativen Scheins zuzugeben. Vielmehr ist die von ihm verworfene naturalistische Theorie nur ein höchst mangelhafter Denkversuch,

Beifall und Anerkennung, wenn man vor den zerstörenden Resultaten misglückter Spekulation in das Leben und zu den unmittelbaren Ueberzeugungen des Gemüths zurückflüchtet, und auch den andern, von ähnlicher Verzweiflung Ergriffenen, den gleichen Ausweg anempfiehlt, bis etwa die Zeit anbricht, wo auch zwischen Gemüth und Spekulation die Versöhnung gelingt. Nur kann diese ganze Wendung

---

hervorgegangen aus einer eben so falschen Ansicht vom Wesen des Bewußtseins als aus abstrakt bleibenden metaphysischen Grundbegriffen. Was daran von spekulativem Gehalte ist, nämlich Gott als absolute Substanz zu bestimmen, das wird im umfassenden Systeme der Philosophie selbst nur als untergeordneter Standpunkt nachgewiesen, und was Fries in der Form des Glaubens an das Ende seiner Lehre stellt, wird höchstes spekulatives Resultat der Lehre über Gott, welches sich dialektisch aus den vorhergehenden niedern Standpunkten entwickelt, wodurch also Ziel und Inhalt beider Philosophien in diesem Punkte mit einander übereinstimmen, und nur die Form und die Methode dabei verschieden sind. Aber nicht darin fehlt Fries, daß er seine Philosophie von einem falschen Ausgangspunkte, mit einer Theorie des Bewußtseins angefangen hätte, vielmehr sind wir darüber ganz mit ihm einverstanden, sondern daß er dabei die irrigen, von Kant ihm überkommenen Voraussetzungen nicht abgestreift hat, daß er überhaupt nicht die rechte Methode in diesen Untersuchungen angewendet. Eine Theorie des Bewußtseins kann nicht dadurch glücklich zu Stande gebracht werden, daß man die einzelnen Momente desselben nach sehr willkührlich hineingetragenen Voraussetzungen in verschiedene Vermögen scheidet und bloß wie todt neben einander gestellte vergleicht, — der eigentliche Fehler seiner Methode, welchen er zum Theil freilich auch aus der Kantischen Philosophie ererbt hat, — sondern, wie das Bewußtsein überhaupt ein lebendig sich Entwickelndes, frei zwischen Gegensätzen Schwebendes und in sie Uebergehendes ist, so es auch in der Betrachtung selbst zu behandeln, auszugehen also von seiner unmittelbaren Selbstgegebenheit, und hieraus es sich in der innern Geschichte seiner Entwicklung durch Gegensatz, Zweifel und Versöhnung selbst vollziehen zu lassen.

St. Albert's College Library

nicht für ein philosophisches Resultat ausgegeben, noch weniger für die höchste und letzte Vollendung des Bewußtseins in sich selbst gehalten werden. Es ist — um unsere Meinung über Fries kurz auszusprechen — nur ein sehr mangelhaftes Philosophiren aus willkührlicher Reflexion, was ihm für das unvermeidliche Resultat alles Denkens gilt; deßhalb ist seine Ergänzung durch den Glauben auch nur ein persönliches Hülfsmittel, dessen Andere weder bedürfen, noch es ertragen: es ist der natürliche Selbstheilungsproceß eines edlen Geistes von den Wunden, welche ihm eine verfehlte spekulative Bildung geschlagen, wie dies sogar große Beistimmung finden muß in einer Zeit, die gleich ihm selbst zwischen Glauben und Reflexion schwebend, vor dem Werke der letztern, dem Zweifel, Schutz sucht; und so läßt es sich sehr leicht begreifen, wie er namentlich unter den Theologen Anhänger finden mußte, die zwischen den Bibelglauben und eine negative Philosophie mitten hineingestellt, jenem entwachsen wie diese scheuend, eine solche gereinigte Glaubens- und Ahnungslehre höchst willkommen finden mußten. Wird sie dagegen nicht menschlicher Weise oder nach den Bedürfnissen zeitiger Bildung, sondern wissenschaftlich beurtheilt, so findet denn freilich jener über dem Abgrunde des Wissens befestigte Glaube einen schweren Stand. Eines von Beiden muß weichen, Beide zu einander gesellt heben sich auf. Entweder man vertraut dem Bewußtsein in allen seinen Aussagen, indem man es, eben als solches, als ein die Realität Offenbarendes faßt, nach Unten, eines sinnlich Realen, nach Oben, eines übersinnlich Realen, Göttlichen; oder man behauptet theoretisch die Subjektivität alles Bewußtseins schlechthin. Jenes ist der Jacobische, dieses der Kantische Standpunkt. Zwischen beide muß allerdings zur Auflösung

dieses Widerstreites die entwickeltere Spekulation treten, nicht aber um einen bloß partiellen Frieden zwischen beiden zu schließen, indem man keinem von Beiden ganz Recht gibt: die Jacobische Ansicht vom Bewußtsein wird vielmehr spekulativ bestätigt und begründet, der Kantische Subjektivismus dagegen, als bloß negativer Durchgangspunkt in der Entwicklung des Wissens völlig aufgehoben und widerlegt. Anders macht es Fries, der sich gleichfalls zwischen Beide gestellt hat: er nimmt von jedem der beiden Gegensätze die Hälfte, und stellt so äußerlich eine über die andere. Das Wissen, d. h. das sinnliche Vorstellen und das nach den Kategorien einhergehende Denken (Sinnlichkeit und Verstand) wird mit Kant zu einem Subjektiven gemacht, und für eine bloß menschliche Vorstellungsart erklärt: dagegen soll das ursprüngliche Bewußtsein das Ewigen in uns, der Jacobische Vernunftglaube, als das allein reale, allem Wissen und Denken übergeordnet worden: diesem sollen wir vertrauen, jenem nicht! Damit wird aber der Widerstreit, der an sich schon zwischen den Lehren Kant's und Jacobi's waltete, und der, wie wir nachwiesen, diesen gerade zur innern Ergänzung und zum berichtigenden Complement für jenen machte (§. 48.), durch dieses äußerliche Pflanzen des Einen auf den Andern nur desto sichtbarer, und die geheime Reibung muß zuletzt auch nach Außen in Flammen schlagen. Zuerst nämlich macht jener Niederschlag des Wissens zu einer bloß menschlichen Vorstellungsart auch den Glauben, der ja demselben Bewußtsein angehört, nur allzusehr des gleichen Mangels verdächtig, je mehr dieser an sich schon als schwankender, ungewisser, kurz subjektiver sich ankündigt, denn das Wissen. Ist dies nur menschliche Vorstellungsart, irriger Schein, warum soll man Glaube und Ahnung weniger

dafür halten? Völlig willkührlich glaubt Ihr Euerm Glauben, mistraut aber dem Wissen: woher doch das Recht zu solcher Halbheit? Weil die Resultate, die Euer Wissen gefunden, negativ und unerfreulich lauten, so soll alle Wissenschaft eitel, ja das Wissen selbst in der Wurzel nichtig sein? Freilich haben wir schon zugegeben, daß auch diese Lehre Euch traditionell ist: es kehrt darin nur die alte Jacobische Behauptung von dem nothwendigen Widerstreite zwischen Spekulation und Glauben zurück; aber nicht diese ist's, welche Jacobi's großer Entdeckung ihren Werth gibt, welche vielmehr sie verkürzt und mißleitet hat. — Der Zweifel mußte entweder völlig durchgeführt, oder ganz davon abgestanden werden. Dies ist das Verharren im natürlichen Bewußtsein, jenes der Eingang in die eigentliche Spekulation. Der einfach unverkünstelte Sinn faßt vertrauensvoll die Welt, wie sie sich ihm darbietet, ja er versteht nicht einmal jenen künstlichen Zustand zweifelnder Reflexion; er ruht zuversichtlich in seinem Wissen, und verschließt sich nicht dem Glauben; er ist ganz und mit ungetheiltem Geiste sich gegenwärtig. Aber das Bedürfniß der Philosophie wie ihr Begriff setzt schon voraus, daß die ursprüngliche Harmonie zwischen uns und der Welt getrübt sei, daß überhaupt der Zweifel Wurzel gefaßt habe. Soll nun hieraus die höhere, spekulative Harmonie sich wiederherstellen, so bedarf es, den Zweifel vollständig und in ganzer Kraft gegen Wissen wie Glauben zu richten, Alles zu zersetzen, um es neu und erprobt durch jenes Läuterungsfeuer zurückzuempfangen, und dies ist der große Proceß des Denkens, der durch die Jahrhunderte sich hinziehend, und verschieden geschlichtet, uns jetzt in seiner umfassendsten Gestalt entgegentritt. Jene paaren ohne gehörige Untersuchung Zweifel und Glauben, statt Einem derselben ganz

anzuhangen, und gerathen dadurch in einen beidlebigen Zustand so seltsamer Art, daß sie sich mit dem natürlichen Bewußtsein völlig entzweien, ohne eigentlich einen spekulativen Schadenersatz dafür zurückzuempfangen. Denn wie fern ist Fries davon geblieben, das Princip des Zweifels in ganzer Konsequenz und Härte vor sich auszusprechen! Es liegt überhaupt im Widerspruche des Gedankens eines Realen außer dem Bewußtsein. Indem ich davon weiß, und sein Sein behaupte, ist es vielmehr in mir, nicht außer mir. Und ob überhaupt dies Außer mir dem In mir je entspreche, wie dies ganze Verhältniß zu denken, dies ist die entscheidende Frage, welche im Zusemmenhange wissenschaftlicher Philosophie nothwendig die erste bleibt, die aber so lange nicht umfassend gelöst ist, als man bei den widerstreitenden Halbheiten eines Wissens und Glaubens stehen bleibt.

§. 54.

Aber steht denn auch Euer Glaube in der That so erhaben da über allen Formen des Wissens und Denkens? Versteht uns wohl! Jene „Ideen" der religiösen Weltansicht (§. 52.), wenn es mit denselben nicht beim bloßen Worte, bei der unverständlichen Behauptung bleiben soll, müssen auf eine bestimmte Weise gefaßt, als Gedanken von andern unterschieden, d. h. gedacht werden. Ihr denkt sie also nicht minder in den Verstandeskategorien, und könnt gar nicht anders, wenn Ihr überhaupt nur von ihnen reden wollt. Vorher aber habt Ihr die Kategorien und alle nach ihnen bestimmten Begriffe bezeichnet als nur der Sphäre des menschlichen Vorstellens angehörend, keinesweges aber fähig zur Auffassung der Ideen, welche eben darum die höhere, wahrhafte Realität enthalten. Aber Ihr be-

stimmt, denkt doch auch diese, wodurch sie nach Eurer Lehre unmittelbar in die unreale Vorstellungswelt hin abgezogen werden, d. h. aufhören, Ideen zu sein. Und — sehen wir recht, so sind diese Ideen selbst insgesammt nur Produkt einer vergleichenden (reflektirenden) Verstandesthätigkeit; sie sind rein antithetischer Form, also nur verständlich an und durch ihren Gegensatz, welcher eben die bloß menschliche Vorstellungsweise enthalten soll: Der Geist ist nicht abhängig von Raum und Zeit, sondern frei von den materiellen Beziehungen; die Weltwesen dependiren nicht von einander und zuletzt von einem blinden Weltgesetze, sondern es existirt wahrhafte Selbstbestimmung und ein weise waltender Gott! Wer sieht nicht, daß dies bloß Reflexionsbestimmungen sind, die mit ihren Gegensätzen durchaus derselben Sphäre des Erkennens angehören, wo, wenn der Eine Gegensatz als unreal verworfen wird, der andere mit ihm unwiederbringlich verloren ist! Zudem bedarf es darüber kaum einer speciellern Nachweisung; Kant selbst rede für uns: es begegnen uns hier ja eigentlich nur die bekannten Antinomien aus der Kritik der reinen Vernunft, von denen die einen, irreligiöseren Inhalts, zu einer bloß menschlichen Vorstellungsart niedergeschlagen werden, während die andern, wiewohl sie nur im Gegensatze mit jenen existiren, unter dem vornehmern Namen von Ideen, einer höhern, religiös-ästhetischen Weltansicht angehören sollen. Ist aber das Gebiet, welchem ihr Gegensatz angehörte, nichtig, so fallen sie selbst der gleichen Nichtigkeit anheim; denn wir finden in diesen wie in jenen nur zwei zusammengehörende Hälften. Das ganze Princip duldet keine Halbheit und Inkonsequenz: man muß den Subjektivismus völlig durchführen, bis zum Widerspruche und damit zur Negation seiner selbst. Jacobi indeß trifft dieser Vorwurf

nicht; sein Standpunkt fällt eigentlich vor und außerhalb der reflektirenden Bewegung: er ist Zeugniß des Bewußtseins von sich selbst, reinster, unbefangenster Ausdruck seiner innern Gewißheit. Auch Kant trifft er eigentlich nicht: er hat die spekulative Anregung der Reflexion begonnen, wenn auch nicht vollendet; und bloße Nichtvollendung darf Keinem zum Vorwurfe gereichen. Fries dagegen steht mit Einem Fuße in der Reflexion, mit dem andern in dem allgemein menschlichen Bewußtsein; und dies soll ihm den Schaden ersetzen, den jene ihm zugefügt, — wissenschaftlich beurtheilt, ein unmögliches Begehren! Alles wird subjektiv, Glaube wie Wissen, wenn man das unmittelbare Bewußtsein, die Basis und den Entwicklungspunkt alles Erkennens, sich idealistisch zersetzt hat: was demnach als das letzte Resultat dieses Standpunktes festzuhalten ist.

§. 55.

Keiner hat die hier nothwendig zurückbleibende absolute Negativität direkt wie indirekt schärfer in's Licht gestellt, als Friedrich Bouterweck, dessen Philosophie demnach für die Krisis und Reife jener äußerlich versuchten Vermittlung zwischen Kant und Jacobi anzusehen ist. Schon seiner ältern, jetzt vergessenen und von ihm selbst zurückgenommenen Apodiktik lag der bedeutende Gedanke zu Grunde, welcher nur durch die Form und Verbindung, in die er gehüllt war, gleich einem verschütteten Samenkorne nicht zum Aufkeimen gebracht werden konnte: — daß allem Bewußtsein, als Empfindung, Denken ꝛc., ein Sein ursprünglich zu Grunde liege, welches nicht erst durch Denken gefunden werde, weil das Bewußtsein selbst nur unter Vor-

aussetzung desselben möglich ist. Er drückte dies Verhältniß damals in der Form eines Gegensatzes aus, den wir auf ähnliche Weise auch in seinem letzten Werke werden zurückkehren sehen: entweder sei alles Sein ein bloß eingebildetes, oder es müsse ein absolutes Erkenntnißvermögen (ein ursprüngliches Bewußtsein jenes Seins) geben, welches selbst dem Denken zu Grunde liegt, und durch welches das Sein „apodiktisch" gefunden wird. Die Sache an sich halten wir für wahr, aber sie bleibt in dieser Fassung unfruchtbar, weil die Reflexion und der Zweifel an der Realität des Seins sich vorher nicht bis zum Momente des Widerspruches in sich selbst fortgetrieben hat, wodurch das von Bouterweck nur Vorangestellte und Vorausgesetzte hier nicht als Resultat des dialektischen Fortganges hervorspringt, und so den Zweifel hinter sich und überwunden hat. In diesem Zusammenhange bleibt es nichts mehr als eine Annahme oder Hypothese, und so fiel Bouterweck der Form nach mit seinem ursprünglichen Bewußtsein des Seins allerdings in eine Art von Dogmatismus zurück, der von Kant, noch mehr aber von Fichte schon völlig beseitigt war. — Die spätere Umgestaltung seines Systemes hat er am Befriedigendsten niedergelegt in seiner letzten und reifsten Schrift: die Religion der Vernunft, einem bedeutenden Geschenk für Viele unserer philosophischen Zeitgenossen, um sie zum Selbstverständniß zu bringen, was aber, so viel uns bekannt, bei Niemand sonderliche Frucht getragen. Er zeigt darin mit der höchsten Klarheit *), woran freilich nochmals zu erinnern nöthig war, seitdem man die ersten

*) „Zweite Abhandlung: die Wissenschaft und der Glaube in Beziehung auf die Religion." S. 72. ff.

Nachweisungen Kants und der Wissenschaftslehre darüber vergessen: daß, nachdem die Reflexion einmal die Vorstellung dem Vorgestellten entgegengesetzt hat, wie bei erwachendem Selbstbewußtsein unvermeidlich ist, damit auch der Zweifel erwacht an der Realität des Vorgestellten. Man will über die Vorstellung hinaus, in die Sache selbst; aber dies ist eben der Widerspruch; denn indem ich die Sache zu ergreifen glaube, fasse ich immer nur meine Vorstellung von ihr, als das stets Dazwischentretende. Es ist der alte Satz, der seit der W. L. allgemein bekannt und geläufig sein sollte: daß das Bewußtsein in allem Vorstellen unmittelbar nur seinen eignen Zustand gewahr wird. Und wenn man die Vorstellungen, welche von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet sind, als die objektiven bezeichnet; so sind wir selbst damit nicht über die Schranken unseres Bewußtseins hinaus. Wahr oder objektiv heißt eigentlich: „was wir auf eine gewisse Art vorstellen müssen, weil wir nun einmal Menschen sind." Hieraus entsteht unbedingter Scepticismus: man kann nicht wissen, ob nicht unser ganzes vorgebliches Erkennen bloße Selbsttäuschung sei, in der wir uns Manches als zufällig, Manches als nothwendig vorstellen, was der Fluß der Vorstellung nach inneren Gesetzen mit sich bringt. Dazu wird S. Maimon angeführt und mit Recht behauptet, auch die Kantische Philosophie ende darin als in ihrer höchsten Konsequenz. — Der Reflexion stellt er nun den „Glauben" im allgemeinsten Sinne entgegen, ihn bezeichnend als das unmittelbare (also nicht weiter begründete) Vertrauen auf unser Wissen. Glaube ist der Zustand des Geistes, in welchem der Zweifel entweder ganz niedergeschlagen oder wenigstens zum Theil aufgehoben ist durch die Anhänglichkeit des

Geistes an eine bestimmte Vorstellung. (A. a. O. S. 77.) — Freilich meint Bouterweck damit einen schon durch Reflexion hindurchgegangenen, und von ihr getrübten Zustand, nicht das reine, unbefangene wie unwillkührliche Vertrauen in unser Bewußtsein, zu welchem selbst der entschiedenste Skeptiker im Leben zurückkehrt, wiewohl es (vorerst noch) das absolut unphilosophische ist. Bezeichnender wäre daher, was er sogleich darauf hinzufügt, daß der Glaube (in dem Sinne jenes unmittelbaren Vertrauens) selbst Element alles Wissens sei, daß er sogar dem sinnlichen Vorstellen zu Grunde liege; (S. 84. oder nach Jacobi's Worten: daß wir ohne Glauben nicht zu Tisch und Bette kommen können.)

Was er (in der dritten Erklärung) über den Begriff der Vernunft hinzufügt, ist das Entscheidendste, müßte jedoch, da es eigentlich nur assertorisch behauptet, nicht aber entwickelt ist aus dem Gesammtorganismus des Bewußtseins, noch mancherlei Berichtigung erfahren, um für wissenschaftliche Theorie gelten zu können. Die Vernunft ist nach ihm zuerst innerer Sinn, ein Vermögen unmittelbarer Erkenntniß, wie der äußere; daher auch dieselbe „Passivität" in jener, wie in diesem. „Je mehr Sinn, in dieser höhern Bedeutung des Wortes, desto mehr Vernunft ist im Menschen." (Hier streift der Verfasser offenbar an verwandte, keineswegs aber von ihm aufgehellte Gebiete des Bewußtseins, an das, was man tiefen Sinn, sicheres Wahrheitsgefühl, Tiefblick, Genialität einzelner begabter Geister nennt; und in diesem Sinne kann allein auch von einem Mehr oder Minder desselben die Rede sein. Will er dagegen einen gemeingültigen Zustand des Bewußtseins bezeichnen, so ist durch solche Erklärung Nichts aufgehellt!) — Sodann, sagt er, nimmt die Vernunft-Thätigkeit

das Mannigfaltige der Vorstellungen in die Einheit des Bewußtseins auf; bildet Allgemeinbegriffe, daraus Schlüsse. Diese Schlüsse gehören selbst aber unter die Vorstellungen; daher sind sie *an sich* weder wahr noch falsch, außer insofern man sie auf die wirklichen Anfangspunkte des Bewußtseins, die Anschauungen, auf *intuitives* Erkennen zurückführt. Vertraut man aber allein den Schlüssen, und gibt sich der Meinung hin, daß die *demonstrative* Erkenntniß über die intuitive erhaben sei, oder ohne diese bestehen könne; so erzeugt dies den *logischen Aberglauben*, an welchem auch die meisten neudogmatischen Systeme kranken. Man kann nicht aus bloßen Begriffen ein Erkenntniß *objekt* erwerben. Richtig, so wie dieser Satz auch das *wahre und bleibende Resultat der Kantischen Philosophie* ist! — Aber mit dieser Abweisung ist noch Nichts geleistet für die Bestimmung des Wesens der Vernunft und für Sicherung ihrer Realität, vielmehr wird diese nur noch dringender gemacht. Und damit wenden wir uns zur dritten Erklärung der Vernunft nach *Bouterweck*, zum entscheidenden Punkt. Sie ist nämlich auch noch Quelle eigenthümlicher Erkenntniß, unmittelbarer Vorstellungen, durch welche sie sich eben so sehr über die aus sinnlicher Anschauung entspringenden Vorstellungen, als über die Verstandesbegriffe erhebt. Es sind die *Ideen* (S. 106.). Hierüber (setzt er hinzu) sei die Philosophie noch am Wenigsten im Klaren, und es sei auch nicht zu erwarten, daß auf dieser äußersten Höhe der Selbsterkenntniß die Misverständnisse sobald sich vermindern würden. — Und doch ist, meinen wir, diese Selbsterkenntniß (*Selbstbeobachtung*) an sich nicht das schwerste Geschäft der Philosophie: es bedarf dazu nur einer richtigen Methode, und besonders des Abstreifens aller wissenschaftlichen und sonstigen Vorur-

theile, die nirgends reichlicher gewuchert haben, als hier. Man muß sich nur getrauen, wirklich finden zu wollen, was in unserm Bewußtsein liegt, nicht weniger, dem Dünkel gewöhnlicher Begriffsweisheit zu Liebe, aber auch nicht mehr, um irgend welchen Lieblingsmeinungen Vorschub zu thun. — Die erste dieser Ideen sei die des Absoluten, (fährt er fort,) erhaben über alle andere Vorstellungen: Kant habe diese, wie andere Ideen nur zum logischen Regulativ gemacht, ihnen also ihre objektive Realität abgesprochen, wodurch sich das ganze System des menschlichen Wissens in ein bloß logisches Vorstellungsgewebe verwandle. „Denn alle Wirklichkeit wird für uns zur bloßen Vorstellung, wenn wir uns das Absolute nur als Vorstellung, wenngleich als Vernunft-Vorstellung denken." (S. 109.) — Aber welch' ein Mittel weiß er selber gegen diese Verflüchtigung aller Realität; auf welchen Angelpunkt will er das ungeheuere Gewicht aller spekulativen Gewißheit stützen? Auch hier ist es einzig nur wieder der Glaube an die Vernunft (S. 110.), durch welchen er die Realität der Idee des Absoluten zu retten vermag, ohne welchen jedoch auch sie sich immer wieder in ein nur subjektiv nothwendiges Vorstellen verwandelt. Und hiermit sind wir auf den Gipfel dieser Theorie gelangt, — ein Gipfel, der in anderm Sinne wieder ihr Wendepunkt wird, auf welchem sie sich überstürzt.

Jener Glaube nämlich ist, eben als solcher, ein unmittelbarer, ungerechtfertigter: er hat nur sich selbst, keineswegs aber Gründe für sich anzuführen; freilich darf er seiner intensiven Kraft vertrauen, und menschlicher Weise hat man nicht nöthig bange zu sein um sein Fortbestehen. So steht er aber in seiner Unmittelbarkeit nothwendig unter der Reflexion, als dem entwickeltern Bewußtsein,

welches allerdings Gründe für sich hat, und einen Beweis führt von der allgemeinen Ungewißheit aller Erkenntniß. Mögen wir auch nicht glauben an die Wahrheit jener Gründe, so können wir sie doch nicht durch bloßen Glauben widerlegen; und dies eigentlich ist der Charakter jenes Standpunkts: es ist ein unaufhörliches Schwanken und Ringen zwischen Glaube und Reflexion, ein wechselndes Trauen und Zweifeln, ein Bejahen, das stets in Verneinung sich zu wandeln droht, eine Verneinung, die zum Glauben zurückflüchtet, und Wer von beiden letztlich den Sieg behält, da Keiner in so unvollendetem Zustande und undurchgekämpfter Sache mit Entschiedenheit ihn in Anspruch nehmen kann, hängt von ganz persönlichen Zuständen oder Neigungen ab. Der kräftigere Charakter, wie Hume, Kant, Fichte in seiner ersten Periode — (sie kannten nämlich jenen Glauben als die nothwendige Gegenseite der vernichtenden Reflexion so gut, wie Jacobi und Bouterweck;) — wird das spekulativ auf jeden Fall höher stehende Recht der Reflexion geltend machen, eben weil es ein philosophischer Standpunkt ist: schwächere Individualitäten werden sich aus Bedürfniß das Recht des Glaubens nicht nehmen lassen.

Und diesen unausgefochtenen Kampf zwischen den beiden Mächten des Bewußtseins zeigt nun das Bouterweck'sche Werk in seinen folgenden Theilen. Bei allen höhern Ideen — der Gottheit, der Freiheit und Unsterblichkeit — wird Glaube und Reflexion in ihrem Widerstreite gegen einander gehalten, überall aber zuletzt durch einen Machtspruch zu Gunsten des Glaubens entschieden. Der Verfasser legt der Reflexion Stillschweigen auf, indem er die vernichtende Oede schildert, welche sie übrig läßt; sie schweigt jetzt wirklich, überwältigt von der Stimme allge-

mein menschlicher Wahrheit, um im nächsten Augenblick desto kräftiger mit ihren philosophischen Rechten wieder hervorzutreten; und in dieser unaufgelösten Dissonanz, die indeß der eben so scharfe als redliche Denker sich selbst nicht verhehlte, endet sein Werk.

§. 56.

Aber wie gedenken wir selbst endlich diesen Streit zu schlichten? Suchen wir nur den wahren Urquell desselben: der Glaube, wiewohl er an sich Recht hat, bleibt doch unzulänglich gegen die Reflexion, weil er ein unmittelbarer ist dem sich begründenden, überhaupt entwickeltern Selbstbewußtsein jener gegenüber, und so muß die Wahrheit in ihrer unmittelbaren Form vor dem in sich reiferen und höher stehenden Bewußtsein der Unwahrheit sogar von Rechtswesen das Feld räumen, weil das Wesen des Bewußtseins überhaupt in Entwicklung und Selbstbefreiung besteht, weil es nur als sich begründendes, rechtfertigendes, besonnenes und selbstbewußtes wahrhaft ist. Wohlan denn, so bleibt kein Mittel übrig, als das Princip der Reflexion in seiner Konsequenz zu vollenden, und sie auf ihre höchste Spitze zu treiben. Dies gebiert jedoch in ihr den Widerspruch gegen sich selbst, sie vernichtet sich selber, weil sie den Grundcharakter des Bewußtseins aufhebt, dem kein besonderer Moment (Theil) des Bewußtseins widersprechen kann, ohne dadurch auch mit sich in Widerspruch zu treten. Und dies ist der schon früher aufgewiesene Wendepunkt der Reflexion (§. 54.). Wir kehren damit zum Inhalte des Glaubens zurück, jedoch ihn rechtfertigend auf die einzig mögliche Weise, vielleicht aber auch, was die Zukunft entscheiden möge, ihn berichtigend und näher be-

stimmend, während wir nun den neuen Besitz in dieser Form der Befreiung wohl Einsicht, Wissen nennen dürfen, wie dies denn eben der eigentliche Inhalt und die That der Philosophie ist.

Bis zu diesem Wendepunkte hat es indeß jetzt weder die Kantisch-Jacobische noch die Schelling-Hegelsche Richtung der Spekulation deutlich und mit wissenschaftlicher Befriedigung gebracht. Was bei Jacobi Vernunftglauben heißt, wird, freilich in spekulativerem Ausdrucke, hier als die absolute Identität des Denkens und Seins gefaßt. Indeß bleibt auch diese hier vorerst nur Voraussetzung, und so wendet sich die Reflexion gegen beide; aber was noch bedeutender ist, indem die behauptete Identität des Denkens und Seins der Rechtfertigung entbehrt durch eine vorausgehende Theorie des Erkennens, fehlt ihr mehr noch die rechte Einsicht über die eigentliche Bedeutung und Gültigkeit ihres vorausgesetzten Princips, ein Mangel, aus welchem allein schon alle Härten und Verschrobenheiten des Hegel'schen Systemes sich uns ergeben haben. Und so ist jene Berichtigung über das Erkennen nicht nur von äußerem und formellem Werthe, sondern sie hat auf die Wahrheit des Inhalts den entscheidendsten Einfluß.

§. 57.

Damit bleibt jedoch für Jacobi und die Seinigen der Werth seiner großen Entdeckung unverkümmert, daß das Bewußtsein des Ewigen ein ursprüngliches, uns mitgegebenes, ja die Wurzel alles Bewußtseins selber sei, keinesweges erst erdacht oder gefunden werde durch Spekulation oder Begriffsreflexion irgend einer Art. Es ist der folgereiche Satz: daß wir das Endliche nur an der Existenz

des Ewigen, das Ewige nur an der Anerkennung des Endlichen messen können. *) Keines ist ohne das Andere; aber es ist die letzte Urdisjunktion im Bewußtsein, indem sich all' unser Wissen in diesen Gegensatz, aber auch in dessen Wechselbeziehung hineingewachsen findet. — Daß dies Wiedererwachen der Idee des Göttlichen, zuerst ausgesprochen, auf das langentbehrende Gemüth der Zeitgenossen eine tiefe Erregung ausüben mußte, war natürlich; und so haben besonders von dieser Seite her, mit Andacht und Begeisterung, wie sie hier wohl sich ziemen, wo eine langversiegte Quelle zuerst nur wieder aus ihrer Versteinung hervorzulocken war, die Jacobische Grundansicht Friedrich Köppen, Christian Weiße („Vom lebendigen Gott, und wie der Mensch zu Gott gelange"; Leipzig 1822.) und Clodius dargestellt: („Von Gott in der Natur, in der Menschengeschichte und im Bewußtsein"; 2 Thle. 1818—19.).

Auch Eschenmayer ist dieser Richtung verwandt. Er bezeichnet den Glauben als die unmittelbare, dem Geiste eingeborne Gewißheit von der Existenz des Göttlichen: er ist ihm die Ur-Kunde von der Gottheit. Was der Glaube uns gibt, darf nicht erst durch das Medium der Begriffe, Urtheile und Schlüsse hindurchgehen, wie das Erkennbare und Erforschliche; es ist unmittelbar gewiß. Der Glaube schließt nicht, sondern die Vernunft. **) Deßhalb hält Eschenmayer auch nach einer eigenthümlichen Ansicht, die wir indeß laut allem Bisherigen nicht theilen können, den Glauben für die Ergänzung

*) Vgl. §. 49. S. 174.

**) „Eschenmayer's Psychologie, als empirische, reine, und angewandte: (zweite Aufl. Stuttg. 1822). S. 119. §. 141.

des Wissens. Das Letztere hat nach ihm nur mit dem Endlichen zu thun, über dasselbe hinaus verliert es alle Bedeutung; und so ist denn der Glaube und das Schauen (a. a. O. §. 139—145.) das Organ einer ganz neuen, nur auf diese Weise dem Menschen zugänglichen Welt: er ist besonderes Erkenntnißprincip einer eigenthümlichen Sphäre von Objekten und Wahrheiten, welche sich nur hierin der Seele offenbaren; und dies ist zugleich der Ursprung der wahren Mystik: eine Behauptung, von der, unserer Meinung nach, eine genauere Theorie des Bewußtseins Nichts übrig läßt, und deren Grund wir in einer Verwechselung der verschiedenen Arten von Auffassung desselbigen Objekts mit der Auffassung verschiedener Objekte zu finden glauben, wovon sogleich nachher. Eschenmayer repräsentirt nämlich in seiner Philosophie den Uebergang der Spekulation in das Gemüthliche, in die Frömmigkeit, welche, — wenn sie als das rein Menschliche, ja als der Kern des ganzen Menschen (folglich auch des Philosophen) neben der Philosophie allerdings fortbestehen soll, auf daß der Gott, welchen die Spekulation erkennt, nun auch die Kraft und Leuchte des gesammten Lebens werde, — hier nun gar zu einer eigenthümlichen und höhern Erkenntnißweise des Göttlichen selber gemacht wird; und dies ist es nur, was wir läugnen: er macht die Frömmigkeit, den Glauben zur höchsten Staffel der Philosophie, nicht zur nothwendigen Gegenseite derselben in einem nicht einseitig erstarrten Geistesleben. Gott ist im Wissen wie im Glauben das gemeinschaftliche, ja das einzig wahre Objekt. Aber das Wissen, in der Form der Philosophie, faßt ihn im reinen Begriffe und enthält sich somit jedes gemüthlichen Ergusses darüber; sie verwechselt ihr Thun nicht mit dem der Erbauung. Aber darum ist die Philosophie, ist der Philosoph

nicht gemüthlos, vielmehr wird ihn, als Menschen, die tiefste, allgegenwärtigste Andacht durchdringen, ja sein ganzes Leben wird Begeisterung und Liebe des Höchsten sein, weil ihn eben die Erkenntniß Gottes und seines Waltens als eine allgegenwärtig klare stets begleitet, weil er dessen in seinem Bewußtsein ganz sicher geworden ist. — Diesen Unterschied (nicht Gegensatz) zwischen dem Spekulativen und Erbaulichen verwischt nun Eschenmayer, gleich manchem Andern, indem er überall mit seinen Darstellungen in das letztere Gebiet überschweift, ja in ihm eine eigenthümlich spekulative Weisheit erworben zu haben behauptet, welche zudem noch mit den positiven Lehren des Christenthums reichlich versetzt ist. Nach diesen Ermittlungen läßt sich nun ohne große Mühe die Gränzberichtigung zwischen Behauptungen ziehen *), welche viel Wahres, aber auch viel Falsches und Willkührliches zu enthalten scheinen. So lehrt er ausdrücklich, daß das Wissen nur für das Zeitleben der Seele ausreiche, und daß durch den Menschenfall dem Geiste bloß die Ahnung der höhern Welt geblieben sei. „Jede Philosophie (daher), welche das Streben nach jenem höhern, was Jeder als Ahnung in sich findet, nicht aufgibt, ist auf dem Wege zur Wahrheit; jede Philosophie dagegen, welche mit einem Begriffe oder einer Idee endigt (?), erstirbt auch in derselben und verschließt sich auf immer den Weg zur Offenbarung. Jede Philosophie ist im Irrthum, wenn sie das Heilige nicht höher setzt, als das bloße Wahre, Schöne und Gute." (Wenn wir diese ganz willkührliche Begriffsabtrennung auch gelten lassen, so fragt sich nur, ob das Heilige, oder genauer doch wohl die Eigenschaft des Heiligen — einem andern Objekte beigelegt werden solle, als die

*) Eschenmayer's Mysterien des innern Lebens, Tübingen, 1830. S. VI. XI—XVI. u. s. w.

Eigenschaft des Urwahren, Schönen und Guten, — nämlich Gott, so daß dieser einmal zwar bloß als das Wahre, Schöne und Gute, dann aber höher auch als das Heilige erkannt würde. Meint Eschenmayer Letzteres mit seinem „Höher-Setzen" des Heiligen, so sind wir zwar damit ganz einverstanden, sehen aber nicht ein, warum die Philosophie nicht Gott als den heiligen soll denken können, und möchten nur fragen, auf welchem andern Wege als dem des Denkens (des begriffsmäßigen Unterscheidens) er selbst zu diesem Begriffe gelangt ist.) — „Die Philosophie ist im Irrthum, wenn sie Gott begreifen, in sich nehmen oder sich in ihn hineindenken will;" — ein heilsames Wort, beherzigenswerth Manchem unserer Philosophen, aber wie viel fehlt dabei noch zur schärferu Bestimmung und näheren Berichtigung dessen, was hier Begreifen Gottes heißt! Denn daß ein Denken, (ein Begriff) Gottes nicht unmöglich, nicht widersprechend sei, gibt er selbst aller Orten zu. Wie ist denn davon nun verschieden das hier geläugnete Begreifen desselben? So zeigt sich, hier von Neuem, daß es an einer gründlichen Theorie vom Bewußtsein nach seinen verschiedenen Formen und Abstufungen fehlt, welche Klarheit brächte in dies Gewirre entgegengesetzter Behauptungen, und mannigfacher, äußerlich nur schematisirter Potenzen und Vermögen, in welche Eschenmayer den Geist zertheilt.

So haben wir alle Gestaltungen des reflektirenden Standpunktes (§. 44.) von dem Einen Extreme der Kantischen Negation bis zum entgegengesetzten des Glaubens und der Mystik bei Jacobi, Fries und Eschenmayer an uns vorübergeführt, worin auch dem Begriffe nach die gesammte Möglichkeit ihrer Formen umfaßt ist. Zugleich

weist jedoch diese Entwicklung die Schranken nach, in der sie insgesammt verharren, dort in dem ungenügenden Verhältnisse des Bewußtsein zum Inhalte der Wahrheit und Objektivität, hier in dem unversöhnt bleibenden Gegensatze zwischen Glauben und Wissen, oder in der nicht gerechtfertigten Unterordnug des letzten unter den ersten. Hiermit schließt der dritte Abschnitt unserer kritischen Betrachtungen, und es bleibt nur die Frage noch übrig, ob man den Streit nicht schon auszugleichen versucht habe! —

Die Versuche zur Vermittlung.

§. 58.

Wir haben im Vorhergehenden nachgewiesen, wie die objektiv konstruirende und subjektiv reflektirende Richtung der Spekulation durch ihren Gegensatz zur Vermittlung hindrängt. Jetzt ist es an der Zeit, die versuchten Vermittlungen, falls deren, wie zu erwarten, schon vorhanden sind, selbst der Prüfung zu unterwerfen. An sich können sie eben so sehr von dem Einen wie von dem andern der beiden Gegensätze ausgehen, wonach gewiß die Weise des Versuches selbst verschieden ausfallen wird. Doch ist leicht einzusehen, daß die reflektirende Richtung, wenn sie sich mit dem Glauben in der nachgewiesenen Art verbindet, bei diesem äußerlichen Abschluß um so eher sich beruhigen wird, als auch die gewohnte Denkweise der Zeit damit übereinstimmt und dazu einladet. Ueberhaupt aber tritt in dem höhern, relativ vollendetern Princip der Spekulation das Bedürfniß gänzlicher Vollendung stärker hervor, als in dem minder vollendeten, weil, um den Mangel zu fühlen, das Bewußtsein des angestrebten Ganzen schon deutlicher vorhanden sein muß. Und wirklich finden wir dies durch die That bestätigt: nicht von der reflektirenden Richtung aus, sondern von der entgegengesetzten ist der erste Versuch gemacht worden, sich durch eine vorausgehende Lehre vom Bewußtsein zu begründen und zu unterbauen.

Das Verdienst nämlich, von dieser Seite her die Schranken des Schelling-Hegel'schen Standpunkts durchbrochen zu haben, in dessen einmal gebahntem Gleise die Meisten noch mechanisch auf- und abschlendern, gebührt Johann Erich von Berger. *) Er hat zuerst wieder darauf hingewiesen, daß eine wissenschaftliche Verständigung über das Selbstbewußtsein die erste Grundlage aller systematischen Philosophie sein müsse. Aber sein Werk fand nicht die verdiente Anerkennung, indem er zwischen herrschende und in sich befangene Parteien trat; vielleicht auch darum, weil er, was in mancher Beziehung ein ungewöhnlicher Vorzug heißen könnte, mehr einführt in die Probleme, und geistreich abwägend sie bespricht, als magisterhaft über sie behauptet und abschließt. Und in der That möchte man oft in jenem Werke das gelassen oder wie zur Anfrage Hingestellte nur zur Schärfe des dialektischen Begriffes zusammenziehen, oder es in bestimmterer polemischer Richtung ausgesprochen sehen, um daran die rechte Antwort auf eine Menge verwirrender Zeitfragen in der Spekulation zu finden.**)

*) Grundzüge zur Wissenschaft; 4 Thle. Altona 1817—27.

**) Nur Eine Stelle dieser Art: (Thl. I. S. 233.) „Dieses innere oder unmittelbare Erkennen (des Ewigen) nannte man daher bald übersinnliche Empfindung, bald Glauben an eine (vernommene) höhere Offenbarung, bald wieder praktische Vernunfterkenntniß, — welche Ausdrücke zwar alle die Ursprünglichkeit eines solchen Erkennens bezeichnen, zugleich aber leicht zu dem Wahn Veranlassung geben können, als gebe es etwa zweierlei Erkenntnißweisen, eine begreifende für die äußere und endliche, eine bloß anschauende für die innere und übersinnliche Sphäre:" (ein Irrthum und „Wahn," dem wir in verschiedenen Gestalten schon begegnet sind!) — — „Der Geist kann nicht etwa nur das Aeußere und Nichtige — wissen, das Innere und Ewige aber nur glauben und empfinden. Denn eine solche Zwiefachheit würde nothwendig

— Er beginnt mit der Anforderung, daß um den Anfang der Wissenschaft sicher zu finden, ihm in dem Geiste selbst die erste Grundlage gegeben werden müsse. Der erkennende Geist muß sich durch sich selbst entwickeln zur Wissenschaft, und dieser Entwicklung zuzusehen ist die Aufgabe des ersten, vorbereitenden Theils der Philosophie, welcher die Analyse des Erkenntnißvermögens enthält, wie es sich von der Stufe des unmittelbar sinnlichen Bewußtseins durch Erinnerung, Einbildungskraft und Sprachbildung zunächst zur ordnenden Verstandeserkenntniß in Begriff, Urtheil und Schluß erhebt, endlich aber durch den Zweifel an der Realität jenes sinnlich Unmittelbaren die höhere Vernunfterkenntniß (der Wissenschaft) vorbereitet. — Am Interessantesten muß uns selbst nach unserer eigenthümlichen Ansicht der hier hervorgehobene Moment des Zweifels sein. — Der Verfasser widerlegt klar und bestimmt die einzelnen Verstandesformen in ihrer gewöhnlichen Anwendung auf die Dinge und hebt damit die ganze Reflexionserkenntniß auf, indem er z. B. das Widersprechende der Begriffe von Substanz und Accidenz, von Ursache und Wirkung u. s. w. in ihrer unphilosophischen Auffassung zeigt. Dies ist allerdings eine wesentliche Aufgabe jeder philosophischen Einleitung; aber der Reflexionszweifel ist damit noch nicht bis zu seiner letzten und höchsten Schärfe,

---

die ganze Sphäre ergreifen und verwirren. Denn wenn irgend Etwas gewiß oder gewußt wird, so wird auch nothwendig das Ganze es werden müssen, und wenn irgend Etwas ungewiß, oder nicht zu wissen bleibt, so wird auch endlich Alles ungewiß werden können." Wer sieht hier nicht, freilich nur etwas lässiger ausgedruckt, die durchgreifende Berichtigung der ganzen Theorie über Glauben und Wissen, die uns im Vorhergehenden vielfach entgegengetreten ist, und die zum Theil wenigstens eine herrschende Denkart bezeichnet?

bis zur Negation alles objektiven Seins überhaupt gesteigert, und in einen gemeinschaftlichen Ausdruck zusammengedrängt; — wiewohl wir auch hier zu gerechter Anerkennung unseres Verfassers nicht vorbeilassen dürfen, daß er hier und da, nach seiner eigenthümlichen Darstellungsweise, zwar hindeutet auf jenen höchsten Gipfel der Negativität, jedoch nirgends ihn in seinen umfassenden Folgen bezeichnet. Indem wir daher weder einer Seits bis zum höchsten Momente dieser Negativität fortgetrieben werden, noch anderer Seits die daraus uns wiedererstehende ursprüngliche Gewißheit des Seins — die erste ruhende Stätte der Wahrheit und Sicherheit in dem fluthenden Meere des Zweifels mit ganzer Kraft sich ergeben hätte; bleibt hier auch der Uebergang aus dem Zweifel zu dem ersten unbedingten Erkennen mehr nur ein äußerlicher. Wir können uns nicht enthalten, da hierin gerade unseres Erachtens der Wendepunkt der gesammten neuern Spekulation liegt, welchen wir von allen Seiten in's Licht zu setzen suchen, die betreffenden Worte selbst anzuführen. Den Uebergang aus dem Zweifel zu der ersten unbedingten Gewißheit leitet nämlich der Verfasser folgender Gestalt ein: *) — „Wenn irgend Etwas gewiß oder gewußt ist, so wird auch nothwendig das Ganze es werden müssen, so wie, wenn irgend Etwas ungewiß oder nicht zu wissen bliebe, endlich auch Alles ungewiß würde werden können." — „So nun findet der Zweifel, wie er das Ganze der Erkenntniß — das ganze äußere Sein — ergriffen hat, auch eben in dieser seiner Allgemeinheit und Umsicht wieder seine sichere und ewige Berichtigung, weil er selbst nur eine Bewegung innerhalb der unerschütterten Einheit und Stille der Vernunft" (des Bewußtseins) „ist." So trefflich

*) A. a. O. Thl. I. S. 233. ff.

und höchst bezeichnend wir diese Beschreibung finden, so können wir sie doch eben nur für Beschreibung halten, da er uns durch die wirkliche That jener „Bewegung" nicht hindurchgeführt hat.

„Das erhöhte Bewußtsein eines Vermögens der unmittelbaren Erkenntniß der Wahrheit, oder dessen, was währt und ewig ist, — dies ruhige Wissen der nun aufgehenden Wirklichkeit und des ewigen Wesens der Dinge ist das Resultat und der Gewinn jeder ernsten und gründlichen Skepsis, und je tiefer ihre Bewegung war, um so sicherer und dauernder wird nun auch die Ruhe des Geistes geworden sein." Hieraus entwickelt er nun den Begriff der absoluten Vernunft, oder desjenigen, „was dem einzelnen und endlichen Geiste allein Sein und Ewigkeit gibt, und ohne welches der Geist gar nicht als Geist gedacht werden kann." Später kommt noch folgende wesentliche Bestimmung dazu, für welche wir nur den wissenschaftlichen Nachweis und die vollständige Durchführung vermissen: *) „Die Vernunft nun, um den Zweifel über die Wirklichkeit und Wahrheit des ganzen Daseins zu lösen, findet in sich selbst und gibt den einfachen Ausspruch: was der Geist ursprünglich — divinitus — anschaue oder erkenne, das eben nur sei, und Alles, was sei, das sei eben das Angeschaute, und durch das Anschauen oder Erkennen. Mit andern Worten: Das Princip der Erkenntniß und das Princip des Seins sind Ein Princip in einem Geiste, dessen Erkenntniß oder Gedanke selbst der Ursprung alles Seins ist, und nur in diesem Geiste leben, weben und sind freilich alle Geister:" — welche Idee er sofort als den höchsten Gipfel aller Betrachtung bezeichnet, und daraus auch für

*) A. a. O. S. 238.

unser Erkennen seine innere Einheit mit dem Objekte und den Grund der Wahrheit in demselben herleitet.

In Gott also — anders können wir jene Worte nicht deuten — und zwar in Gottes Geist und Bewußtsein findet er den letzten Grund, warum unser Bewußtsein Wahrheit hat, d. h. warum Subjektives und Objektives übereinstimmt. Wir erkennen die Dinge, wie sie sind, weil ihr Sein nur in und durch das Erkennen Gottes begründet ist: wir haben also Theil an dem göttlichen Bewußtsein der Welt; ein Satz, der, indem er hier eigentlich nur als verborgene Prämisse aus seiner Ansicht hervorgelockt worden, in diesem Zusammenhange um so weniger nach seinem bestimmten Sinne und seiner Begreiflichkeit ausgebildet ist. Zwar halten wir denselben für wahr, trotz seiner Paradoxie, welche nur in seinem abstrakten, unbestimmt bleibenden Ausdrucke ihren Grund hat. Es müssen jedoch zu seiner Wahrheit noch nähere Bestimmungen dazukommen, um die behauptete Identität des göttlichen und menschlichen Bewußtseins, das Coincidiren beider, wieder zu berichtigen und zu modificiren, indem wir sonst auf die wohlbekannte Hegel'sche Lehre von dem ewigen Bewußtwerden Gottes in den endlichen Ichen zurückkommen würden, welchen kecken Abschluß E. von Berger selbst nach seinen spätern, höchst behutsamen und nichts weniger als dogmatisch abschließenden Aeußerungen über Religionsphilosophie *) kaum als seine Meinung wird anerkennen wollen. So scheint hier dem sinnigen Forscher eine Lücke übrig zu bleiben, darin eben: wie jener Satz von der Einheit des

*) Diese erschien zehn Jahre später: Grundzüge zur Wissenschaft Thl. IV. 1827. (S. 631—669; vergl. besonders S. 662.)

göttlichen Bewußtseins mit dem endlichen näher zu bestimmen wäre, — welche indeß eben als Lücke viel zu lehrreich ist, um sie nicht im Interesse der Wissenschaft hier geltend zu machen. Wollte er selbst dafür die Frage gegen uns richten, wie wir sie unserer Seits auszufüllen suchen, so gedenken wir uns dieser Antwort zwar nicht zu entziehen, können aber erst im wissenschaftlichen Zusammenhange des zweiten Theils vollständig darüber Rede stehen, wenn die Vorandeutungen, welche dieser Theil enthält, und die unsere Ansicht darüber wenigstens aussprechen, ohne ihren Beweis ihm nicht genügen sollten.

§. 59.

Als verwandt mit dieser Richtung, die Spekulation durch eine vorausgehende Theorie über das Bewußtsein auf den Standpunkt objektiver Wissenschaft zu bringen, müssen wir auch die neuerdings hervorgetretenen Philosophien von Th. Aug. Suabedissen, Joseph Hillebrand, J. P. Troxler und Chr. Fr. Krause bezeichnen. Weniger umfassend erscheint die beabsichtigte Reform in den beiden ersten, tiefer und umgreifender haben die letztern die Aufgabe zu lösen gesucht: da aber auch diese mit ihren Systemen noch in Entwicklung begriffen sind, und wenigstens in der Darstellung ihrer Ansichten wohl noch Manches zu thun übrig bleibt, so genügt bei ihnen insgesammt ein allgemeinerer Bericht über die entscheidenden Punkte ihrer Lehre. —

Suabedissen hat uns eine neue Bearbeitung der Philosophie vom Standpunkte der Selbsterkenntniß in einer Reihe von Lehrbüchern angekündigt. In dem bedeutendsten derselben: Grundzüge der philosophischen Religionslehre *) ist die erfreulichste Seite ihre methodische Entfaltung

*) Marburg 1831.

des höhern Standpunkts aus dem niedern und abstraktern, ohne dabei in den Hegel'schen Irrthum zu verfallen, daß diese Vollendung des Erkennens der Sache die objektive Selbstvollendung, der innere Proceß der Sache selber sei. So entwickelt er den Begriff des Absoluten als des Urwesens, daraus minder abstrakt als des Urlebens; aber darin ist noch nicht Gott erkannt. Erst indem er als Urwissen gefaßt wird, hat sich der höchste und allein wahre Standpunkt ergeben, aus welchem das Verhältniß Gottes zur Welt zu denken ist, wo besonders neu und lichtvoll gezeigt wird, wie der ursprünglich einfache Begriff des Urgeistes in seinem Verhältnisse zur Welt vor der Betrachtung in eine Mannigfaltigkeit von Eigenschaften sich aus einander legt, die in Gott keineswegs als so gesonderte zu denken sind. Erproben wir dies am schwierigsten Begriffe der spekulativen Theologie, dem der Persönlichkeit Gottes: (§. 59.) Nachdem früher gezeigt worden, daß Gottes Lebendigkeit seine Allwirksamkeit (in die Schöpfung) sei, die also getragen und durchdrungen vom Lichte des Geistes, wie wir uns ausdrücken möchten, einer Seits ebenso sehr Selbstbewußtsein wie anderer Seits Allwissenheit ist, ein Begriff, den wir schon früher vorläufig wenigstens klar zu machen suchten, und worin Suabedissen ganz mit uns übereinzustimmen scheint *): fährt der Verfasser also fort: „Gott ist das weltschaffende Leben durch seinen Geist, ist daher von seinem Geiste aus der lebendige Gott;" (nicht daß er also, wie wir sonst gehört haben, sich erst zu Geist, Bewußtsein, als die höchste Form seines Lebens, hindurchprocessirt:) „und so erzeugt sich der rechte Begriff der Persönlichkeit

*) S. oben S. 150. Note.

Gottes." — „Sie ist seine Lebendigkeit als solche gedacht, deren Grund und Wesen die Geistigkeit sei. Sie ist also nicht in die Zeitlichkeit zu versetzen, etwa als ein allmähliges und fortgehendes Persönlichwerden," (ein unendlicher Proceß geistiger Verendlichung,) „sondern nur von einer Betrachtung zu verstehen, vor welcher die weltschaffende geistige Kraft ihre volle Wirkung und in dieser ihre eigene volle Bethätigung und Wirksamkeit hat:" u. s. w. Man sieht, daß die neuen tiefverwirrenden Irrthümer scharf abgewiesen sind, wenn wir auch hier und da die einzelnen Punkte deutlicher geschieden wünschten. — Besonders glücklich scheint uns ferner die Entwicklung des Begriffes der Religion von dem gleichen Standpunkte aus, daß die niedere in die höhere übergehe, woraus die verschiedenen Stufen derselben abgeleitet werden und die Kritik der einzelnen positiven Religionen ihre philosophische Grundlage findet. Ueberhaupt halten wir dies Werk für eine der gründlichsten und vorurtheilsfreiesten Arbeiten über die Religionsphilosophie, welche wir in neuester Zeit kennen, und es scheint erlaubt, allerlei herrschenden Denkweisen gegenüber das Werk desto mehr zu empfehlen, als uns bedünken will, daß man die Ansichten des parteilos gründlichen Mannes eben deßhalb bisher durch Ignoriren zu beseitigen gesucht hat.

§. 60.

Auch bei Jos. Hillebrand*) tritt die gleiche wissenschaftliche Richtung hervor, um die Philosophie zum Range einer Wissenschaft zu erheben. Dabei zeigt er sich

*) Universal-philosophische Prolegomena oder encyklopädische Grundzüge der gesammten Philosophie, von Dr. Jos. Hillebrand, Professor zu Gießen. Mainz 1830.

mit den Hauptproblemen der Spekulation vertraut und hat sich vielfach umgethan in den ältern und neuern Versuchen, sie zu lösen. Dennoch kann man sich bei dem Studium seines Werkes nicht ganz des Gefühls erwehren, als sei es aus der Verbindung an sich unverträglicher Theile hervorgegangen; und mehr noch bleibt er bei den höchsten Fragen der Spekulation gerade an der Stelle haften, wo die eigentliche Anstrengung erst beginnen sollte: in der Lehre von Gott bei dem abstrakten Begriffe des Absoluten, und in Bezeichnung seines Verhältnisses zur Kreatur bei ebenso abstrakten Bestimmungen. — Doch ist auch dieses Werk, gleich so manchem andern, reich an richtigen Winken, an lehrreichen, und sogar wichtigen Ausführungen; aber es ist in ihm kein Erkenntnißprincip vollständig und in systematischer Entwicklung durchgeführt, und der einmal gefaßte Standpunkt damit zu völliger Klarheit gebracht. — Damit wird aber das Bedürfniß nur um so dringender, das vereinzelte Wahre zu einem in sich geschlossenen Ganzen auszubilden, was freilich die doppelte Schwierigkeit enthält, einmal die Konsequenz des Ganzen durch alle einzelnen Theile hindurch gleichmäßig zu behaupten, sodann aber auch bei dieser formellen Konsequenz überall die Wahrheit selbst festzuhalten, indem, wie sich uns unter andern bei Kant und bei Hegel gezeigt hat, die vollständige Durchführung eines an sich mangelhaften Princips gerade durch seine Konsequenz im Fortgange immer weiter von der Wahrheit entfernt. Und so ist man freilich in desto größerer Gefahr, ein im Einzelnen richtig gefaßtes Princip bei systematischer Ausführung falsch oder einseitig werden zu sehen, je mehr man darin eine Um- und Neugestaltung der ganzen Philosophie von Grund aus beabsichtigt. Dieser entgehen die zahlreichen Fragmentisten und Skeptiker in der Spekulation glücklich:

sie begnügen sich mit einzelnen richtigen Blicken und deren theilweiser Ausführung, wobei sie, immer von Neuem ansetzend, noch den Vortheil haben, mancherlei anderweitige gute Ideen benutzen und neben einander stellen zu können. Schwere Irrthümer vermeiden sie, weil sie an den verfänglichen Stellen vorbeigehen, oder der Tiefe, dem eigentlichen Geburtsort der Begriffe, fremd bleiben. Und so können ihre Schriften an sich viel Wahres enthalten, und in solchen Einzelnheiten Beistimmung erfahren; während es doch ungerecht wäre, ihnen den innern Werth und die wissenschaftliche Bedeutung zuzuschreiben, auf welche selbst im Irrthume ein in sich durchgearbeitetes und vollendetes spekulatives System immer Anspruch hat, weil es Eine Richtung vollständig durchmessen, und ganz an sich repräsentirt. —

Hillebrand bezeichnet in der Einleitung die Philosophie: als die Selbstentwicklung des reinen Gedankens nach seiner nothwendigen Richtung auf die Wahrheit des Seienden. Die Idee der Wahrheit sei demnach dies nur in insofern, als Sein und Denken als Momente derselben Einheit aufgefaßt werden, — „Wahrheit demnach ist Denken des Seins und Sein des Denkens" (im Denken) — welche beiden Behauptungen als vorläufige Assertionen mit Vorbehalt ihres nachkommenden Beweises zuzulassen sind. — So ist der reine Gedanke, in welchem sich die Idee der Wahrheit vollzieht, Wurzel und Element der Philosophie, zugleich ihr eigenster Anfang und ihre einzig mögliche Voraussetzung. — Hierdurch tritt der Gedanke aus seiner subjektiven Befangenheit und Willkühr heraus: er erlangt seine eigene Nothwendigkeit, indem er sich durch die Objektivität seines Inhalts sein eigenes Sein gibt. Dies kann er, wie es später heißt, nur durch die dialektische Betrachtungsweise erreichen, wodurch in

der Philosophie Form und Inhalt schlechthin zusammenfallen, und so kann man denn in gewissem Sinne das Wirkliche auch das Vernünftige nennen.

In diese Fundamentalbestimmungen, bei welchen der Einfluß Hegel'scher Philosophie wohl unverkennbar ist, fallen plötzlich Aeußerungen ein (S. 8. 9.), welche mit jenem Grundbegriffe von der Wahrheit nicht wohl zu vereinigen sind, indem die Wahrheit ja das Sein im Denken und nichts mehr sein sollte: „Was über dem Gedanken liegt — (aber woher bekommt er überhaupt ein solches Was?) — fällt, wofern es überhaupt noch vorstellbar ist, dem Gefühle und dem darauf beruhenden Glauben anheim." Doch kann auch ein Theil seines Inhalts an die Philosophie abgegeben werden, dasjenige nämlich, was von ihm denkbar ist. (S. 10.) — Und der undenkbare Theil? Soll er vielleicht als Geoffenbartes einem positiven Glauben zugeschoben werden? — Eine Frage, zu welcher manche Stellen des Buches vielleicht Veranlassung geben könnten.

In den Grundzügen der Erkenntnißlehre (II. Abschnitt) versäumt er nun nicht, das Problem auf das Bestimmteste in's Auge zu fassen: „Wie das Objektive bei der Erkenntniß in das Subjektive gelangen könne?" (S. 18.) eine Frage, welche bei einer zahlreichen Klasse von Philosophen ganz unbeachtet bleibt, oder viel zu leicht umgangen wird, — und dies ist ohne Zweifel der interessanteste Theil seiner Schrift. Eine Stelle, welche er vorausschickt, kann uns auf die Resultate seiner Untersuchung nur noch begieriger machen: „Bei solcher Bewandniß der Sache ist es nöthig, daß diejenigen, welche eine solche Aufnahme des Seienden" (Objektiven) „in das Subjekt zulassen" (die Sensualisten etwa),

„den Widerspruch (dieses Gedankens) und die Unmöglichkeit nicht einsehen, diejenigen aber, denen er, weil sie genauer zusehen, entgegentritt, ihn oft dadurch zu lösen suchen, daß sie den Knoten zerhauen, indem sie den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt entweder auf dem Wege des absoluten Idealismus, oder des absoluten Realismus als ursprünglich durchaus nicht vorhanden darzustellen bemüht sind. Wie völlig sie aber hiermit die Natur und Wesenheit des Erkennens selbst verkennen, und also den eigentlichen Gegenstand ihrer Erklärung bei der Erklärung selbst vernichten, statt ihn zu erklären, scheinen sie wirklich nicht zu begreifen oder nicht begreifen zu wollen."

Wie also kommt nun das subjektive Erkennen „zu der Affirmation der gegenständlichen Realität?" Auf folgende Weise:

Das Erkennen ist ein Proceß des subjektiven Selbstsetzens gegen ein Anderes: hiermit theilt sich dies Andere dem Erkennen als ein vorhandenes mit, welches sich neben demselben als eine Position behaupten will. Durch diese Selbstbehauptung (des Andern) wird das subjektive Selbstsetzen auf sich zurückgewiesen, hiermit das andere Seiende, die begegnende Realität, in das subjektive Princip reflektirt, welches dadurch seiner selbst in Bezug auf jenes Andere inne wird. Weder ein Bild noch ein Abdruck des Objekts ist (daher) das Resultat jener Reflexion, sondern das Innewerden der (bloßen) Position desselben, damit also auch seiner realen Bedeutung.

Dies sind die vollständigen, doch in's Kurze gezogenen Momente jener Deduktion, welche mit andern und klareren Worten also sich aussprechen ließen: Das Bewußtsein faßt sich selbst nur, ist daher nur möglich, am Gegensatz

mit einem Andern seiner selbst; das Ich vermag sich nur anzuschauen einem Nichtich gegenüber. Deßhalb hat aber dies Andere — ohne welches das Bewußtsein nicht zu sein vermöchte, die gleich reale Bedeutung mit ihm. Es ist, weil und so gewiß Bewußtsein ist. Ferner jedoch, was der Verfasser wenigstens anzudeuten nicht vergißt, haben wir ein doppeltes Verhältniß zwischen Subjekt und Objekt wohl zu unterscheiden. Beide sind nicht ohne einander. Wie aber eines Theils das Subjekt sich selbst nur am Objekte gewahr wird, eben also weiß umgekehrt das Subjekt nur vermittelst seiner vom Objekte, oder — nach einem frühern Satze: in allem Erkennen eines Objektiven wird das Ich unmittelbar nur seines eigenen Zustandes sich bewußt. Und so weit reicht auch diesmal nur der Hillebrand'sche Beweis. Es ist nicht erklärt, wie es zu einem Bilde des Objektiven im Subjekte, oder zu einer Vorstellung von der wahren Beschaffenheit der gegenständlichen Welt in uns kommen könne. Daß es überhaupt ein Gegenständliches gibt, das formelle Sein desselben erweist seine Theorie: es wäre sonst, zeigt sie, auch kein Bewußtsein möglich. Wie wir aber zu wissen vermögen, was dies Objektive an sich sei, ist nicht erklärt, vielmehr wird die Möglichkeit eines solchen Erkennens auch hier sehr zweifelhaft, indem ja, laut obiger Theorie, weder „ein Bild noch ein Abdruck des Objektes" aus dem Verhältniß zwischen Subjekt und Objekt hervorgeht, sondern nur „das Innewerden der bloßen Position in ihrer realen Bedeutung," d. h. daß es überhaupt ein Objektives gebe, nicht was es sei. Und so vermöchte Kant mit seinem subjektiven Idealismus diese Ansicht sogleich zur seinigen zu machen: daß ein Ding an sich dem Bewußtsein gegenüber existirt, ist apodiktisch erwiesen; was es ist, bleibt dagegen

(nach Kant) ewig unerkennbar, oder es ist die Möglichkeit eines solchen Erkennens wenigstens (bei Hillebrand) keineswegs dargethan. Es bleibt mit einem Worte bei dem Anfange, bei den ersten Prämissen eines solchen Beweises.

So müßte unser Urtheil über die vorliegende Theorie darauf hinauslaufen, daß Hillebrand zwar das richtige Fundament einer Erkenntnißlehre gegeben, daß sie aber unvollständig geblieben, weil er das Bewußtsein, sein unmittelbares Verhältniß zur Objektivität festsetzend, nicht auch durch die andern möglichen Verhältnisse zu ihr, dem der höchsten Trennung und Entzweiung, wie dem der bewußten und gerechtfertigten Vereinigung mit ihr fortgeführt hat. (Man vergl. §. 45. 46. S. 166—70.) Das Bewußtsein wird hier betrachtet als ein fertiges, ein für allemal abgeschlossenes und fixirtes, während seine wesentliche Form in Leben, Entwicklung — d. h. darin besteht, sich zu dem, was es wahrhaft ist, mit Freiheit zu machen. Diesen Lebenslauf, diese innere Geschichte hat eine Theorie über das Bewußtsein an ihm zu vollziehen: sie ist es bloß dadurch, daß sie dies thut, und hier wahrhaft fallen Denken und Sein, Betrachtung und Betrachtetes zusammen. Der dialektische Fortgang durch den Widerspruch des Bewußtseins gegen sich selbst in der Reflexion ist aber auch hier der Kern des Beweises, warum es nicht bei dem Wissen einer Objektivität überhaupt bleiben darf, sondern auch über das Was desselben Rechenschaft abgelegt werden muß.

Auch späterhin, bei der Lehre von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt (III. Abschnitt: S. 71—82.), geht Hillebrand nicht über den Anfang, nämlich die abstraktesten Bestimmungen darüber hinaus, doch mit ausdrücklicher Anführung der Gründe, warum es das Denken überhaupt nicht weiter bringen könne. Dies ist näher zu

vernehmen. Scharf und richtig sagt er: „Das Absolute ist so gewiß, als Denken ist: — dieser Satz gibt den wahren archimedischen Punkt der Wissenschaft; in ihm ist die wissenschaftliche Forderung, δός μοι πού στῶ, hinlänglich befriedigt.“ Wenn er aber sogleich hinzusetzt, während er mit seinen eigenen Worten doch also nur auf den ersten Stützpunkt hingewiesen zu haben schien, um die wissenschaftliche Last von da aus weiter zu bewegen — wenn er demungeachtet hinzusetzt: daß das Denken kein nothwendiges Interesse daran haben könne, das Absolute zu begreifen, so wird ihm das höchste Interesse der Philosophie selbst widersprechen. — „Aber die Erweiterung der Wissenschaft über die einfache Idee des Absoluten hinaus kann in konsequenter Durchführung entweder nur in einer absoluten Selbsttäuschung oder in entschiedener Verzweiflung enden. Jene findet zuletzt in der Wissenschaft selbst das Absolute, in was für einer Form es auch sei, und läßt somit die Bestimmungen am Dasein“ (dem Endlichen) „entweder durch sich selbst vernichten, oder ausgleichen, also das Begränzte sich selbst aufheben, welches ein Widerspruch ist, den nur eine scheinbare wissenschaftliche Strenge und Dialektik schlecht verdecken kann. Wo die andere Seite der Alternative, die Verzweiflung, eintritt, charakterisirt sie sich bald durch einen trostlosen Skepticismus, bald dadurch, daß sie sich dem subjektiven Glauben auf Diskretion ergibt;“ u. s. w.

Das Letztere ist wahr und bezeichnend, doch hat es, um zu diesem subjektiven Glauben auf Diskretion gelangen zu lassen, in der Regel nicht einer so großen wissenschaftlichen Anstrengung bedurft; gewöhnlich haben sich nämlich die Glaubensgeneigten nur mit einem sehr oberflächlichen Einblick in das Land der Spekulation begnügt.

Aber was das Erstere betrifft, so wäre es, bei dem offenbaren Rückblick auf das System Hegel's, vielleicht bezeichnender gewesen, zu sagen, daß, da in jedem adäquaten Erkennen eines Gegenstandes Erkennendes und Erkanntes Eins sein müssen, auch hier der Konsequenz nach das Absolute in der philosophischen Erkenntniß desselben das Sichselbsterkennende sein würde, welcher Satz bei Hegel seiner ganzen wissenschaftlichen Combination allerdings zu Grunde liegt, gegen den sich sodann ohne Zweifel eindringendere Argumente dargeboten hätten, als die von Hillebrand angedeuteten. — Aber in Bezug auf uns selbst und unsere allerdings von der seinigen ganz abweichende Ansicht über das Erkennen des Absoluten scheinen wir uns in eine gefährliche Alternative verwickelt zu haben: lassen wir in diesem Falle erkennendes Subjekt und erkanntes Objekt (mit Hegel) coincidiren, so lasten in doppeltem Sinne auf uns alle die schlimmen Konsequenzen, welche wir bei der Hegel'schen Philosophie ausführlich nachgewiesen. Machen wir dagegen das Absolute zu einem Objekte unseres Erkennens, so verfallen wir offenen Auges in einen Widerspruch mit unserm eigenen Thun. Indem das Absolute Objekt würde, wäre es ein endlicher Begriff, wie alle andern; es wäre also unmittelbar aufgehoben mit seiner Setzung im Erkennen. — Und dieser Grund veranlaßte ohne allen Zweifel Hillebrand, auf ein Erkennen des Absoluten lieber ganz Verzicht zu thun, und der dadurch verkürzten Philosophie ihren Inhalt lieber auf einem andern Wege zuzuführen.

§. 61.

Hier erinnern wir indeß nur wiederhohlt an unsere schon entwickelte Grundansicht vom Wesen des Bewußtseins, und

dem Verhältnisse der Philosophie zu demselben, welches wir, zudem am Ende unserer kritischen Einleitung stehend, nicht säumen dürfen, von einer neuen Seite in's Licht zu setzen.

Einziges Objekt des Bewußtseins bleibt lediglich es Sich Selbst: es kann, formell betrachtet, nimmer über sich und seinen Augpunkt hinausgelangen. Ehe dies nicht unverbrüchlich festgehalten und nie wieder vergessen wird, ist an eine gründliche Orientirung über alle jene Fragen nicht zu denken, so wie auch namentlich über den eigenthümlichen Gang, welchen unser System einschlägt, und der Manchem ohne jene Einsicht ein Umweg erscheinen muß, erst hieraus Klarheit sich verbreiten kann. Und so hat auch die Philosophie aus gleichem Grunde kein anderes Objekt als das Bewußtsein: sie ist nur das höchste Selbsterkennen desselben, absolut sich durchdringende Besonnenheit, damit aber auch das Entfalten und zum Bewußtsein Bringen des ganzen ursprünglich in ihm liegenden Besitzes.

So vermögen wir auch nur von Gott zu wissen und der Welt, inwiefern diese in unserm Bewußtsein Sich offenbaren, — sich in uns wiederspiegeln, gleichwie in einem Reflektor, der nur selbstbewußt an sich und frei seine Sehweite und sein Verhältniß zu den Objekten zwar selbstständig verändern kann, nie aber darüber hinauskommt, mit dem Ocularglase seines Subjekts in den Spiegel (seiner unmittelbaren Selbstgegebenheit) hineinzuschauen. Deßhalb ist es die erste Aufgabe jenes Selbsterkennens — der Philosophie — die Natur dieser Spiegelung im Bewußtsein festzustellen, ihre Formen und Bedingungen zu entdecken — zuerst aber die absolut wiederspiegelnde Eigenschaft des Bewußtseins selbst außer

Zweifel zu setzen. Aber ein Anderes ist die Offenbarung Gottes, ein Anderes die Spiegelung der Welt in uns. Diese ist die unmittelbare Gegenüberstellung des Spiegelnden und Abgespiegelten, einer Objektivität und Subjektivität nach verschiedenem Verhältniß. Gott fällt aber schlechthin außerhalb dieses ganzen Gegensatzes: er ist nicht an der Stelle des Subjektiven, noch des Objektiven zu suchen; er ist vielmehr (abstrakt ausgedrückt) die gemeinsame Grundbedingung zu Beider Existenz. Aber, indem wir des Seins Gottes uns bewußt sind, und wir diese Einsicht aussprechen, muß sich dieselbe — (sonst hätten wir überhaupt sie nicht) — absolut in unserm Bewußtsein finden. Wir können von Gott schlechthin Nichts wissen, hätte er nicht die Gewißheit seiner selbst ursprünglich in uns niedergelegt. Er hat sich selbst das Zeugniß in uns gegeben. Daß aber dem Bewußtsein zu trauen (d. h. daß es nur als Wissen des Realen — selbst Bewußtsein ist); daß also auch dem in ihm niedergelegten Zeugnisse zu trauen; dieser Beweis ist Resultat der philosophischen Theorie oder Selbstverständigung des Bewußtseins über sich, und nur in diesem Sinne kann die Philosophie einen Beweis für das Dasein Gottes führen.

§. 62.

Gott ist demnach, (d. h. das Ewige — denn vorerst ist damit nur die abstrakte Seite Gottes erkannt), so gewiß unser Bewußtsein ist, und mit völlig gleichem Grade der Gewißheit: dies wäre der Beweis des Seins Gottes oder der ontologische, der aber, wie man sieht, völlig zusammenfällt mit dem Beweise von der

Realität des Bewußtseins. Aber diese ursprünglich in uns niedergelegte Gewißheit kommt nach der Natur des Bewußtseins — Entwicklung, Bewußt-Werden zu sein, erst zu deutlicher Anerkenntniß, indem wir Einzelnes, Endliches erkennen: sie ist die verborgene Bedingung alles Erkennens, aber sie tritt erst in den Vordergrund des Bewußtseins, wenn wir den ganzen Proceß des Erkennens in uns vollziehen nach einer gesetzlichen Entwicklung, deren Hergang freilich erst die genauere Theorie des Erkennens selbst nachzuweisen vermag.

§. 63.

Aber darin liegt zugleich auch die Möglichkeit, mit der Erkenntniß Gottes auch philosophisch über den abstrakten Begriff des Absoluten oder Ewigen hinauszukommen, bei welchem Hillebrand stehen bleibt, ohne die Gefahr, in die Charybdis des Pantheismus oder die Scylla der Mystik zu fallen, welche beide er zu fürchten scheint. Wir erkennen nach dem Bisherigen Gott nicht vermittelst einer behaupteten Identität mit ihm, wie diese auch näher gefaßt werde, ob als unmittelbares Hineinversetzen in ihn, oder indem er in unserm Erkennen eigentlich sich selber erkennt, sondern wir lesen seine Abstrahlung, sein Zeugniß von sich selbst in uns und in den endlichen (geschaffenen) Dingen. Sein Ansich, sein absolut Inneres ist uns schlechthin unerkennbar: und fürwahr wäre es Thorheit, dies anders zu wähnen! Wir wissen von ihm nur inwiefern er mit uns in Verhältniß tritt; aber dies Verhältniß ist hier nicht, wie zu den einzelnen Dingen als das eines Objekts zum Subjekte zu denken: sondern, indem er in und an uns und den Dingen, als an seinem Geschaffenen, sich offen-

bart, ist unser Selbsterkennen und das Erkennen der Welt zugleich ein Erkennen Gottes in seinen Werken. (An den ontologischen Beweis reiht sich so, ihn ergänzend und über seine Abstraktion hinausführend, der cosmologische, wenn man beide nämlich nur in dem angedeuteten Sinne faßt.) Ueberhaupt aber kann der Geist, selbst der endlich-individuelle, als das schlechthin Innerliche, das nur Fürsichseiende, nicht anders als in seinen Werken, Worten, d. h. in seiner Selbstoffenbarung erkannt werden, nie in seinem Ansich, was eben die Aufhebung wäre jenes absoluten Selbst; und die Philosophen, welche von dem Erkennen Gottes an sich reden, wissen entweder nicht, was sie sprechen, oder meinen vielmehr unter diesem Erkennen nur den Begriff desselben. — Als Geist aber (das heißt: als Gott) wird das Absolute und Ewige in seiner Selbstoffenbarung dadurch erkannt, daß in dialektischer Entwicklung dieses Begriffes gezeigt wird, wie wahrhaft nur Geist, Selbstbewußtsein als sich offenbarendes, schöpferisches in einer Welt, gedacht werden könne, ein Beweis, der freilich erst von der ausgeführten Philosophie selbst zu erwarten ist. *)

§. 64.

Nach diesen umfassenden Darlegungen können wir um so vorbereiteter zuletzt noch der spekulativen Versuche von Troxler und Krause erwähnen, in welchen wir recht eigentlich Vorarbeiten für unsern eigenen Entwurf einer

*) Man vergleiche mit dieser ganzen Stelle im Vorhergehenden den sechsten §. S. 30—32., wo derselbe Gegenstand von einer ganz andern, die gegenwärtige ergänzenden Seite dargestellt ist. In beiden möchte vorläufig unsere Ansicht über diesen Hauptpunkt der Spekulation am Vollständigsten niedergelegt sein.

Umgestaltung der Philosophie erblicken dürfen. Jener hat nämlich dadurch unseres Erachtens einen wichtigen Beitrag zur besseren Orientirung in der Philosophie geliefert, daß er wieder mit ganzer Kraft hervorhob, wie das einzige Objekt des Bewußtseins lediglich es selbst sei, oder wie der Mensch auch philosophirend, nimmer eigentlich über sich selbst und die eigene Betrachtung hinausgelangen könne; — ohne daß doch dies Resultat in bloßem Subjektivismus leidig endete. So repräsentirt er die Eine und zwar die erste Hälfte der Philosophie, wenigstens hinweisend auf ihre richtige Behandlung. Krause dagegen hat nach unserm Urtheil die allgemeine Architektonik und den ganzen wissenschaftlichen Gang des Systemes der Philosophie richtig vorgezeichnet, indem er besonders die Verbindung ihres subjektiven und objektiven Theiles in's Licht zu setzen bemüht war.

Indem aber beide noch im Fortschreiten begriffen sind, wenigstens was die Ausbildung und vollendetere Darstellung ihrer Ansichten betrifft, wir also auch hier wissenschaftlichen Erscheinungen begegnen, die das Recht einer noch unerreichten Zukunft für sich in Anspruch nehmen, ziemt es sich mehr das Charakteristische derselben darzustellen, als abschließend darüber zu urtheilen.

§. 65.

Troxler hat in der letzten Reihe seiner Schriften*) eine neue, höchst bedeutende philosophische Umgestaltung an

*) Wir beziehen uns hier nämlich durchaus nur auf die folgenden aus seiner letzten Periode: „Ueber Philosophie, Princip und Studium derselben; eine Rede, gehalten beim Antritt seiner Lehrstelle der Philosophie in Basel; zugleich als Einleitung in seine Vorträge über Anthropologie. Basel 1830." — „Na-

den Tag gelegt; und gewiß nicht Viele gibt es, denen zu einer solchen geistigen Selbsterneuerung bei vorgerücktem Mannesalter Energie genug übrig bliebe. Zugleich ist aber auch das Geleistete so bedeutend für die gesammte Fortbildung der Spekulation, daß wir mit Beseitigung mancher Nebendinge, zunächst nur den charakteristischen Punkt der neuen Lehre hervorzuheben suchen, zumal da er selbst das Studium seiner Werke durch die minder strenge, oft halbbildliche, zugleich mit Polemik und mancherlei Anführungen oder Nebenexpositionen durchwachsene Darstellung keineswegs leicht gemacht hat.

Centrum, Quell wie Gegenstand der Philosophie ist nach Troxler allein der Mensch. In sich selbst findet er allein das Organ wie den ursprünglichen Maaßbab zur Untersuchung der andern Dinge. — Aber die gegenwärtige Bildung trennt sich bei seiner Betrachtung in die Extreme, daß man entweder den Menschen aus der Natur der Dinge, Anthropologie aus Philosophie, oder aus dem Menschen die Welt begreifen, Philosophie durch Anthropologie begründen will. Vielmehr müssen beide sich auf die rechte Weise durchdringen in der Anthroposophie, deren Ausführuug hier versucht wird. *) — Mittelpunkt seiner Lehre ist ein scheinbar paradorer Satz, der indeß richtig und in seiner ganzen Tiefe gefaßt, nicht nur die Versöhnung zwischen Realismus

turlehre des menschlichen Erkennens oder Metaphysik. Aarau, 1828." — Logik, die Wissenschaft des Denkens und Kritik aller Erkenntniß. 3 Theile: der 3te eine Geschichte der Logik enthaltend. Stuttgart, in der Cotta'schen Buchhandlung. 1829—1830.

*) S. „Ueber Philosophie, Princip, Natur und Studium derselben," S. 12. 17. ff., die Naturlehre des Erkennens: III. Abschn. über wahre und falsche Philosophie. S. 33. ff. und sonst.

und Idealismus verspricht (das Princip ist jenes Ueberganges aus der Subjektivität des Bewußtseins in's Objektive), sondern zugleich auch auf die tiefste und lebendigste Einheit zwischen Gott und dem Menschen hinweiset. Alle Wahrheit und Gewißheit der Erkenntniß, sowie sie selbst in verschiedenen Formen und Stufen, ist nur die Offenbarung und das Innewerden unseres Geistes in seinem ursprünglichen Inhalt und der ihm mitgegebenen Realität. Der Mensch kann Alles nur in sich finden und erkennen: seine Seele ist der Spiegel der Welt, in welchen hineinblickend und treu und ganz ihn durchdringend er Gott und das Wesen der Natur, kurz die Wahrheit findet, und auf diesem gottgewiesenen Wege treuer Selbsterforschung auch im Einzelnsten, nie desorientirt werden kann, weil er die Wahrheit selbst in sich walten läßt, und seine eigenwillige Subjektivität nicht einmischt, die jenen klaren Spiegel nur trüben könnte. — Solcher eigenwillig experimentirenden und zerreißenden Verstandesspekulation sei alle Verwirrung in der Philosophie zuzuschreiben, indem man gleich willkührlich — entweder vom Subjektiven (Idealen) oder dem Objektiven (Realen) als dem Ersten ausgegangen, dann wieder beide combinirt habe, woraus aber nur eine leere Verstandesidentität herausgebracht worden sei, mit nichten aber die wahre und lebendige Einheit des Wirklichen. So erklärt er sich denn überall gegen die Abstraktionen unserer Schulmetaphysik als gegen ein Erkennen aus zweiter Hand, nach ganz willkührlichen Hypothesen und Maximen, die in der Ausführung nur ein vielfach entstelltes und verkrüppeltes Bild der Wahrheit übrig lassen; und es ist interessant zu sehen, wie er die Systeme der letzten Zeit sich combiniren und an einander aufreiben läßt nach ihren mannigfaltigen Gegensätzen,

freilich jedoch bei diesem bloß widerlegenden Resultate und ihrer gegeseitigen Negation stehen bleibend, statt darin zugleich ihre wechselseitige Ergänzung und die methodische Fortführung des Begriffes über jenen einseitigen Standpunkt hinaus zu finden. Damit ist denn der Charakter seiner Polemik bezeichnet; sie ist selbst auf Negirung gerichtet, sie sucht überall mehr den Widerspruch hervor, als die Seite der Bejahung und der gemeinsamen Wahrheit; — eine Auffassungsweise, die weder in ihrem Tone erfreulich hervortritt, noch in ihrer Anwendung durchaus befriedigend und gründlich sein möchte, trotz des Scharfsinns, den Troxler dabei überall beurkundet. — Seine eigene Theorie besteht nun in folgenden Hauptsätzen:

Die Grundkraft der Seele ist eine doppelte, nach Unten gerichtet, die Sinnlichkeit, die jedoch nicht etwa als bloße Receptivität die Bilder der Dinge von Außen empfängt, sondern ihre Form, Gesetz und Maaß ursprünglich schon in sich trägt. Vielmehr liegt auch der äußern Erfahrung ein prius, Ahnungen und ursprüngliche Gewahrungen, ein untersinnliches apriori zu Grunde *): — eine eigenthümliche Lehre, deren schärfere Ausführung wir wünschen, ehe wir über sie urtheilen. — Nach Oben gerichtet ist die Grundkraft der Seele das Gemüth, die unmittelbare Intuition der übersinnlichen Welt der Gemüthsideen, welche ihrer Seits, als das wahrhafte prius oder apriori aller Vernunfterkenntniß, wie die Sternbilder des Himmels dem Menschen auf seiner dunkeln Erdbahn leuchten. — „Die Ideen sind Vorstellungen, durch die wir Gegenstände, die weder im Kreise der Erfahrung, noch in der Vernunft liegen, auf eine eben so unmittelbare

*) Logik, Bd. 2. S. 282—83.

Weise wahrnehmen, als wir die Sinnesempfindungen anschauen. Das Denken, das in seinem Ursprunge Anschauung und äußere Erfahrungserkenntniß war, wird hier nun wieder in Wahrnehmung, in innere Vernunftwahrnehmung verwandelt. — Was nicht ohne Denken gefühlt, und nicht ohne Fühlen gedacht werden kann, das ist Idee und wird, sobald es der Empfindung wie der Erkenntniß gleich nahe kommt, zum Ideale" *): — „die Idee ist daher — nur dem geistigen Schauen, oder was Eins ist, der Gemüthsempfindung erkennbar. — Es gibt ein innerstes Bewußtsein der menschlichen Natur, und diesem liegen die übersinnlichen Erkenntnisse weit näher, als die sinnlichen. Die Objektivität und Realität ihrer Gegenstände ist daher ihm selbst durch sich gewiß und wahr, und bedarf daher noch weniger als die der sinnlichen Wahrnehmung einer Begründung und Ableitung durch vermittelte Erkenntniß." **) — Was wir also von Gott wissen, ist nur durch diese ursprünglich in uns liegende Offenbarung seiner selbst. „Abgeschlossen und vollendet ruht die menschliche Natur in Gott, als sein Abbild und sein Geschlecht, in ihm innigst tief vereinigt. ***)

Zwischen beiden Grundkräften der Seele, der Sinnlichkeit und dem Gemüthe, schweben zwei andere auf und ab, die eine, herabsteigend vom Gemüthe, vergeistet das Sinnliche, mannigfach es ordnend und bearbeitend. Es ist die Vernunft mit ihren Formen und Gesetzen, wie sie die Logik aufweist; — zugleich die Zeugerin der Philosophie, welche nur dadurch in Irrthum verfällt, daß sie die höchsten

*) A. a. O. Bd. 2. S. 296.

**) S. 397. ff.

***) A. a. O. Bd. 2. S. 382. Not.

Gemüthsideen aus sich selbst und dem logischen Formalismus schöpfen wie begründen will. — Die andere, von der Sinnlichkeit aufsteigend, versinnlicht das Geistige, die Phantasie. Nur zusammenwirkend und in ihrem rechten Verhältnisse sind sie der ganze Mensch, und bilden die wahre Philosophie, welche nur, um glücklich von Statten zu gehen, von der Selbstverständigung über dies Verhältniß anheben kann, und in der Enthüllung jener ursprünglichen Mitgaben des Geistes besteht.

„Und so sieht und bildet der Mensch nur Sich in Allem, was er erkennt und thut; er ist aber das vermittelnde Band von Gott und Welt, und nicht nur für sich, sondern für die ganze Natur. So wie er in der Welt ist, ist Gott in ihm: und so durch ihn das All nur eine Natur, er für sich aber mitten in ihr, Alles von sich aus entwickelnd und aus ihr Alles wieder in sich zurückbildend.“ *)

Mit dieser Grundansicht, im Großen und Ganzen wenigstens, einverstanden, folgen wir selbst nur einer andern Eintheilung und Anordnung des Bewußtseins, indem wir es sich selbst vor uns entwickeln lassen aus dem Momente seiner Selbstgegebenheit, nach der, wie wir glauben, einzig richtigen evolvirenden Methode der Philosophie, welche überhaupt in der Troxler'schen Darstellung noch allzusehr vermißt wird. Dennoch hätte unserm eigenen Streben keine ermuthigendere Anregung und keine wichtigere Vorarbeit für den langen Weg zu Theil werden können, den unseres Erachtens die Spekulation auf der neugebrochenen Bahn noch zurückzulegen hat, als durch diese Theorie. Auch uns ist die Philosophie, wie schon angedeutet, die vollendete

*) Logik, Bd. 2. S. 303.

Selbstorientirung des Menschengeistes in sich, gleichfalls nicht in einseitiger Richtung, durch Hervorziehen irgend einer einzelnen Thätigkeit desselben, sondern in seiner ganzen Tiefe und Fülle ihn anerkennend und zum Bewußtsein bringend. Kein Gefühl, keine Ahnung der Seele darf unbeachtet oder ungedeutet bleiben, und der oft mißbrauchte Spruch: nihil humani a se alienum putare — muß in ihr eine Wahrheit werden. Damit ist aber auch die Philosophie ihrer Bestimmung nach die ganze intensive wie extensive Geschichte der Selbstentwicklung des Geistes, indem sie einer Seits seine Entfaltung aus dem niedersten Bewußtsein bis zur höchsten Erkenntniß in sich vollzieht, anderer Seits aber auch die verschiedenen Standpunkte dieser Erkenntniß in Glauben wie Philosophie nicht als sich widerstreitende Gegensätze, sondern als allmähliche Selbstvollendung des Geistes zur Wahrheit in sich hindurchführt. Hierzu ist bei Troxler zwar Vieles vorbereitet oder angedeutet, aber, wie es das bloße Bezeichnen und Hinstellen mit sich bringt, nicht zur geschlossenen Uebersicht und Orientirung vereinigt, die Nichts vermissen läßt, aber auch Nichts entbehren kann; so wie überhaupt, wenn man die vorliegende Theorie nicht als Vorbereitung und Einleitung in die Gesammtphilosophie, sondern als schon vollendetes System betrachten wollte, manche Lücken sich aufdrängen würden. Eben jene Lehre von dem Gemüth und den ursprünglichen Gemüthsideen, deren Inhalt und Beschaffenheit, Was sie enthalten und Wie, ob abstrakt oder concret *) — scheint uns für eine Gesammttheorie das Bewußtsein noch keineswegs völlig aufgehellt. Der Mensch, wird ferner behauptet, ist Vermittler zwischen

*) Wobei man im Vorhergehenden etwa den §. 49. S. 176. und das über Jacobi Bemerkte vergleichen möge.

Gott und der Natur. *) Wohl, wir begreifen vollkommen, wie Trorler zu dieser Behauptung kommt, und in seinem Sinne und Zusammenhange ist Nichts dagegen einzuwenden, inwiefern wir nämlich, Gott nicht in uns findend oder schon ursprünglich besitzend, ihn auch in der Natur fürwahr nicht entdecken würden. Aber steht Gott objektiv nicht auch in einem direkten Verhältniß zur Natur, welches zwar seine Lehre vom Bewußtsein, — nicht aber die Gesammtspekulation ignoriren kann; und wie wäre endlich aus diesen Prämissen eine Naturphilosophie möglich, welche nach dem gegenwärtigen Stande spekulativer Ausbildung doch nicht fehlen darf? Ebenso ist nirgends, daß wir wüßten, der entscheidende Wendepunkt bezeichnet, wo das in sich versunkene und isolirte Ich, bis zum höchsten Widerspruche sich steigernd, seine subjektive Schranke durchbrechen muß, um sich lediglich als Abgestammtes, Sekundäres, als die Offenbarung Gottes zu begreifen, womit eben erst der Erweis geführt wäre von der Existenz jener ursprünglichen Gemüthideen in uns. Das Bewußtsein wäre auf seinen wahren Ursprung zurückgeleitet, die rechte That seiner Selbsterkenntniß wäre in ihm vollzogen, indem es ursprünglich sich als nicht aus sich und von Anfang existirend findet, sondern als in Gott und auf ihn gerichtet. Erst von hier aus, dünkt uns, ließe sich auch über die Trorler'sche Ansicht Einheit und Harmonie verbreiten, welche sonst in ihrer Lehre von den absoluten Gemüthsideen, von einer absolut übersinnlichen Urerkenntniß in der Seele u. dgl. den Schein eines willkührlich Assertorischen nicht ganz vermeiden kann. Dies möchte

*) Man sehe auch das Schema, das Trorler über seine ganze Philosophie in der Logik, Bd. 2. S. 305. mittheilt.

den wohl spätern Darstellungen überlassen bleiben, und damit also für jetzt die Gränze des Troxler'schen Standpunkts angedeutet sein.

§. 66.

Was wir an Krause's Philosophie *) besonderer Auszeichnung werth halten, ist die innere Eintheilung und und Gliederung seines Systemes nach den zwei Hauptseiten des Subjektiven, Einleitenden, und des Objektiven, Grunderkennenden. Er bezeichnet seine Philosophie als den transscendentalen Absolutismus, und zwar in dem Sinne transscendental, daß er von der Selbsterkenntniß anhebend durch die verschiedenen Stufen derselben bis zur Anerkenntniß des Einen, ewigen Wesens im Selbstbewußtsein hindurchführt. Dies ist der erste, subjektiv-analytische Theil des Systemes. In ihm soll von dem ersten gewissen Erkennen aus, das im Bewußtsein sich findet, alles andere besondere und bedingte Erkennen durch Selbstbeobachtung hergeleitet, und so zu immer höherm Erkennen aufgestiegen werden, bis das höchste Erkenneu, die Grunderkenntniß gefunden ist. Somit ist der Gang der Betrachtung induktiv: er begleitet die Selbstanschauung des Ich durch die verschiedenen

*) „Abriß des Systemes der Philosophie: erste Abtheilung. Abriß des subjektiv-analytischen Hauptheiles, Göttingen 1828." — „Vorlesungen über das System der Philosophie, ebendas. 1828." „Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, nebst einer kurzen Darstellung und Würdigung der bisherigen Systeme der Philosophie, vornämlich von Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Jacobi. Daselbst 1829."

Stufen ihres Verhältnisses zur Welt und zu andern Ichen bis zur Anschauung des Urwesens — Gottes, dessen Existenz auch hier in der Natur des Selbstbewußtseins begründet wird auf eine freilich von der unsern einiger Maaßen abweichende Art. Von dem hierdurch gewonnenen theistischen Standpunkte wird nun deducirend im zweiten objektiv-synthetischen Theile das eigentlich spekulative Begreifen Gottes, der Welt und des Menschen entwikkelt. Hier in das Specielle des subtilen, mehr analytischen Formalismus zu folgen ist unmöglich: überhaupt aber finden wir die methodische Denkbewegung mehr nur äußerlich, die Begriffe als gegebene ordnend, statt innerlich aus einander ableitend und deducirend; und besonders scheint das Talent zur Analyse, welches er vornehmlich auch als Mathematiker geübt hat, ihn oft zu einem bloß formellen Eintheilen und Klassificiren zu verleiten, um eine äußere Begriffsvollständigkeit zu erreichen, ohne die Wahrheit des Inhalts dadurch wesentlich zu fördern. Dies ist besonders bei seiner spekulativen Theologie der Fall, in welcher die Scheidung des Begriffes von Gott in Wesen und Wesenheit, Einheit, Selbheit und Ganzheit, Wesenheiteinheit, Ureinheit und Vereinwesenheit, u. s. w. kaum das wissenschaftliche Mittel sein möchte, um den spekulativen Theismus, wie der Verfasser es beabsichtigt, zu warmer und siegreicher Ueberzeugung über den Zweifel sowohl als über den gefühlgläubigen Theismus zu erheben. Dazu kommt noch ein anderer Uebelstand, das Uebermaaß einer fremdartigen und ungewöhnlichen Terminologie, wodurch dieser scharfsinnige Denker seiner Darstellung beinah alle Eindringlichkeit raubt. Erst wenn seine Ansicht gesiegt oder wenigstens hinreichende Aufmerksamkeit gefunden hätte, würde

man ihr zu Gefallen sich auch an seine neuphilosophische Kunstsprache gewöhnen: jetzt aber, darin sich in den ersten Mittheilungen selbst verdunkelnd, erreicht er bei Gründlichkeit und hochachtbarer Leistung weder diesen noch jenen Zweck.

---

§. 67.

Wir hätten hiermit die philosophische Gegenwart, wie sie vorbereitet und eingreift in unsere eigenen Bestrebungen, vollständig charakterisirt, und so könnten wir die Aufgabe des ersten Theils für gelöst halten. Einer Ansicht jedoch haben wir in dieser Gesammtübersicht noch nicht gedacht, weil sie eigentlich außerhalb jenes Umkreises und seiner gemeinschaftlichen Grundlage fällt, und eine völlig abgesonderte Seitenrichtung bezeichnet: wir meinen die Herbart'sche Philosophie. Nicht aber bloß der Wunsch äußerer Vollständigkeit, sondern auch die innere Kraft und Bedeutung jener Erscheinung selbst nöthigt uns, ihrer ausführlich zu gedenken. Wenn wir nämlich uns auch von Herbart's Resultat Nichts werden aneignen können, so ist doch die Art seines Einschreitens in die Metaphysik, die Stellung der ersten Fragen, die methodische Behandlung derselben, so wie die Untersuchung der gesammten Grundlage, auf welche die Metaphysik nach Herbart's Behauptung zu bauen ist, für jeden noch unbefangenen und nicht voraus eingenommenen Forscher so anregend, daß Niemand daran denken sollte, selbst ein spekulatives System auszuführen, ohne diese Untersuchungen benutzt oder sich gegen die Einwendungen von dorther gewappnet zu haben. Herbart ist ein Athlet des Denkens, ein spekulatives Talent

erster Größe, wiewohl höchst eigenthümlicher Art; und es wird Keinen gereuen, mit ihm gerungen, oder sich durch ihn hindurchgerungen zu haben, sollte der Nutzen auch nur formeller Art, der einer gründlichen geistigen Erfrischung sein und darin bestehen, dem gewöhnlichen metaphysischen Schlendrian enthoben, die Sache einmal von einer ganz neuen Seite anzusehen. —

Dabei ist Herbart innerlich wie äußerlich eine gleich merkwürdige Erscheinung. Seit mehr als fünf und zwanzig Jahren beschäftigt, mit großem Scharfsinne und höchster Ausdauer eine Lehre auszubilden, die in ihren Resultaten noch revolutionärer als die Kantische, nichts Geringeres als eine völlige Umschaffung alles wissenschaftlichen Erkennens beabsichtigt, hat er bis jetzt jedoch unter den Mitphilosophirenden kaum gehörige Beachtung, noch weniger Beistimmung gefunden, und die Anhänger, welche er vorübergehend sich erwarb, früher Kaiserlingk, wie neuerdings Ohlers, haben sich alsbald nicht ohne Bitterkeit gegen ihn gewendet, und wo sonst noch seiner erwähnt oder über seine Ansichten berichtet wird, geschieht es mehr mit fernstehender Bewunderung oder auch unverhohlener Verwunderung, als daß man sich eigentlich mit ihm einzulassen gedächte. Daß der Grund dieser Unempfänglichkeit in den Resultaten seiner Philosophie selbst liegen werde, läßt sich kaum verkennen; indeß darf Herbart mit Recht behaupten, daß seine Lehre noch nicht geprüft, vielweniger widerlegt worden sei. Denn wenn die Einen nur ihr scheues Erstaunen über dieselbe zu äußern vermögen, während Andere, dreister oder zufahrender, sie kurzweg für einen vollkommenen Widerspruch erklären; so legen sie beiderseits damit eigentlich bloß ihr eigenes Nichtverstehen an den Tag, indem eigentliches Verstehen nicht bloß Einsicht in den etwa-

nigen Irrthum gewährt, sondern auch den Grund des Irrthums, und wie er dem Irrenden dennoch als Wahrheit erscheine, gleicherweise erkennen läßt. — Indem wir selbst hier einen Beitrag zur Kritik des Herbart'schen Systemes geben, muß indeß bedacht werden, daß wir gewisse Seiten desselben nach Gesichtspunkt und allgemeinem Zwecke der Schrift hier völlig ausschließen, namentlich seine praktische Philosophie und seine mathematische Behandlung der psychologischen Probleme. In Betreff jener können wir indeß unsere anderswo weiter zu begründende Meinung nicht zurückhalten, daß seine ästhetische Auffassung der praktischen Ideen eine bisher fast ganz vernachlässigte Seite des moralischen Bewußtseins geltend macht. Was dagegen die Eigenthümlichkeit Herbart's betrifft, Philosophie mit Mathematik zu versetzen, so treten wir fast ganz dem Urtheile bei, das J. E. v. Berger in seiner Recension der Herbart'schen Psychologie eben so umsichtig als behutsam darüber abgegeben.*)

§. 68.

Gleich Anfangs ist ein Hauptverdienst Herbart's übersehen worden, wodurch es Manchem freilich höchst un-

*) S. Hall. Allg. L. Z. Thl. III. S. 113. ff. IV. S. 881. ff. — Unserer Kritik liegen nachfolgende Werke Herbart's zu Grunde: „Einleitung in die Philosophie, 2te Aufl. Königsb. 1822.“ — „Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Erster, historisch kritischer Theil. Daselbst 1828. Zweiter systemat. Theil, 1829. (Damit ist jedoch zugleich das Studium seiner Hauptpunkte der Metaphysik, Götting. 1808, zu verbinden, welche durch scharfe Kürze, enggeschlossenen Zusammenhang und concentrirten Vortrag in vielem Betracht vor der mannigfach von Nebenerläuterungen und Seitenblicken unterbrochenen Darstellung seiner Philosophie in der spätern Metaphysik den Vorzug verdienen.) Endlich noch „Psychologie als Wissenschaft, 2 Bände, 1817—1825.“

bequem wird, sich mit ihm zu befassen, was aber gerade jetzt, in der Zeit philosophischer Verwirrung und Desorientirung, sein Studium doppelt lehrreich macht. Er allein hat es gewagt, all' das Geschlepp von philosophischen Traditionen und unbewußten Zugeständnissen, wie sie seit Kant oder Schelling jeder Neueste seinem Vorgänger ohne vollständige Prüfung von Vorne immer wieder nachspricht, völlig über Bord zu werfen, und mit unerbittlicher Strenge Jegliches von sich zu weisen, was diese Probe nicht bestanden. Wie eine gewaltige Flut überströmt er den Acker der Spekulation, die alten Zäume und Einfriedigungen desselben einreißend. Alles Bisherige ist falsch, oder doch problematisch, und das nackte Feld soll ganz von Neuem bebaut werden. Auf diesen Standpunkt muß man sich mit ihm stellen, und gleich ihm die Philosophie wirklich von Vorne anfangen, ohne jedoch, wie er anderer Seits thut, den wahrhaften Gewinn der hinter uns liegenden Systeme und vollständig ausgebildeten Standpunkte zu vergessen oder für Nichts zu achten. So ist denn nun die erste Differenz zwischen ihm und uns in einer entgegengesetzten Ansicht der Geschichte der Philosophie zu suchen. Wir haben die verschiedenen Systeme als das organische Ganze der Einen, sich in ihnen vollendenden Philosophie nachgewiesen, die freilich zur Zeit großer Krisen und Hauptwendepunkte es nöthig hat, sich völlig von Neuem zu orientiren, und von Grund aus sich umzuarbeiten, die aber zu allen Zeiten reicher oder ärmer, einseitiger oder vollständiger, die Wahrheit in sich dargestellt hat. Er reißt dagegen die Brücke zur spekulativen Vergangenheit völlig hinter sich ab; der Anfang der rechten Philosophie nach Methode und Resultat ist, seiner Behauptung nach, erst mit ihm zu rechnen, und nur etwa die Eleaten im grauesten Alterthume

haben auf die richtigen Fragen und auf die wahre Behandlung der Probleme hingedeutet. Deßhalb achtet er das Studium der Geschichte der Philosophie eben so gering, als die einzelnen Systeme seiner Vorgänger und Zeitgenossen, welche er nach den zahlreichen Proben von Kritik, wie er sie sonst und namentlich in dem ersten Theile seiner Metaphysik an ihnen geübt hat, auf eine merkwürdige Weise behandelt. Es ist der höchste Scharfsinn bei ganz vereinzelter und äußerlicher Auffassung; er reißt die unterscheidenden Hauptsätze aus ihrer bedingenden Zusammenfügung nach Hinten und Vorne, um sie nun in solcher Nacktheit zu zergliedern und mit seinen eigenen Vorstellungen zu vergleichen.*) Beinahe nirgends aber faßt er einen Standpunkt in seiner Totalität, daraus sein eigenthümliches Recht, wie seine Mängel abwägend, und das scheinbar Widersprechende oder Mangelhafte darin ausgleichend, wie eine zugleich liberale und gründliche Kritik verfährt; — ja manchmal wird es nur zu dem, was Kant irgendwo ein Zwacken des Vortrags nennt, zugleich hinzusetzend, daß man solchem kaum entgehen könne, weil man dem philosophischen Ausdrucke nicht die Genauigkeit des mathematischen zu geben vermöge. Besonders die halbbildlichen Ausdrücke, die man freilich im streng methodischen Vortrag ganz vermeiden sollte, geben ihm oft Veranlassung zu solcher Kritik. Aber welch' eine Darstellung ist reicher an solchen nur gleichnißweise geltenden Begriffen, als eben die Herbartische, und zwar gerade bei den entscheidendsten Stellen? So ist der Begriff, auf welchem seine ganze Philosophie beruht,

*) Als Beispiel davon will ich nur anführen, wie er den Spinoza'schen Begriff der causa sui versteht und in seiner Kritik behandelt; (Metaphysik Bd. I. S. 129. ff.)

— der Berührung und wechselseitigen Hemmung einfacher Wesen durchaus nur eine symbolische Vorstellung, entnommen den gewöhnlichen, von Herbart als widersprechend verworfenen Vorstellungen eines Räumlichen. Was sich berührt, gränzt im Raum an einander, aber an sich gibt es gar keinen solchen Raum; er ist bloße Vorstellung und zwar widersprechende! Was da hemmt, hindert die Bewegung eines Andern in bestimmter Richtung: aber eben so wenig ist es verstattet, an eine reale Bewegung zu denken! Was bleibt nun an jenen fundamentalen, stets wiederkehrenden Ausdrücken Begriffsmäßiges übrig, was hindert, in ihnen die ärgsten, ganz in die widersprechenden Elemente der Vorstellung eingetauchten „Erschleichungen" zu sehen, denen je ein Philosoph sich hingegeben? — So wenig wir jedoch Herbart mit solchen Argumenten irgend widerlegt zu haben glauben, so kann es ihm doch zeigen, wie viel er selbst von den Waffen der oberflächlichen Wortkritik leiden würde, wie er sie nicht selten gegen die andern Philosophen richtet; und wenn er sich über seine bisherigen Beurtheiler bitter beklagt, so können wir in ihren Einwendungen und in ihrer Auffassungsweise fast nur die Manier finden, welche er selbst gegen Andere lange genug angewendet.

§. 69.

Fragen wir jedoch, wie weit Herbart in der mühsamen Weise, mit Beseitigung aller früheren Resultate ganz aus sich selbst anzufangen, wirklich vorgedrungen ist; so können wir seinem Scharfsinn, seiner Ausdauer, seinem fast hartnäckigen Durchkämpfen der gewaltsamsten, wiewohl selbsterfundenen Widersprüche, seinem erfinderischen Geiste, der auf dem schmalsten Fundamente, mit den ärmlichsten

Mitteln ein vollständiges Lehrgebäude sammt allen Nebentheilen weit hinaufzuführen wußte, in der That unsere höchste Bewunderung nicht versagen. Jeder andere, weniger energische Geist, in den seltsamen Widersprüchen gefangen, die ihn gleich im Anfange seines Philosophirens verstrickt hätten, wäre vor den ungeheuern Schwierigkeiten zurückgewichen, wäre umgekehrt, um sich von Neuem zu orientiren, und einen andern Eingang in die Philosophie zu finden. Nicht so Herbart, dessen Philosophie eigentlich darin besteht, die Schlinge, in welcher er künstlich sich selbst gefangen, von Vorne gewaltsam zu zerreißen, statt bei Zeiten den Rückweg aus ihr zu suchen; und dieser psychologischen Entstehung seines Systemes nachzuforschen, ist eine der interessantesten Seiten an ihm. Die Widersprüche, welche er in allem Gegebenen findet, sind diese selbstgemachte Schlinge; und sein beständiger Kampf gegen sein Zeitalter besteht eben darin, seine Gegner vom Dasein solcher Widersprüche zu überzeugen, die dasselbe freilich nicht sehen kann. Sein in Fichte's Schule gestählter Scharfsinn hatte sich indeß frühzeitig im Festhalten der schwersten und kühnsten Abstraktionen geübt, und war gewöhnt worden, jede Schwierigkeit, jeden Widerspruch durch die Kraft des Denkens zu lösen, mochte er vielleicht auch rückwärts, in falschem oder einseitigem Auffassen der Sache selbst liegen. — Es ist aber das Wesen aller abstrakten Reflexionsbestimmungen, daß sie an sich einseitig und mangelhaft, der Ergänzung durch ihr Gegentheil bedürfen, worin erst ihre eigene vervollständigende Bestimmung liegt. A ist nur im Uebergange zu seinem B wahr; d. h. keines derselben an sich, sondern nur ihre Beziehung auf einander, ihre Einheit ist wahr. Das Mittel, in jedem dieser Begriffe die Nothwendigkeit seiner Beziehung aufzuweisen, ist jeden für

sich bis zum innern Widerspruch zu treiben, der eben durch die Ergänzung gelöst wird; und dies ist das Wesen und die Bedeutung des Widerspruches, wie an einigen hervorstechenden Beispielen Fichte, im allgemeinen dialektischen Ausdruck aber Hegel gezeigt hat. So ist das reine Ich, an welchem Herbart zuerst auf die Widersprüche im Gegebenen aufmerksam geworden zu sein bezeugt, allerdings völlig widersprechend, das Subjekt eines nichtigen Objekts, ein Selbstfassen, das Nichts erfaßt. Aber dies reine Ich (A) ist nur in seiner Ergänzung als Bestimmtes (B): ebenso ist umgekehrt die bestimmte Vorstellung (B) nur im Ich, und nicht weniger wie an A, läßt sich derselbe Widerspruch auch an B nachweisen. Und so ist denn das reine Ich am allerwenigsten ein gegebener Widerspruch, weil es selbst gar nicht gegeben, sondern aus einer offenbaren, aber verstatteten Fiktion des Abstrahirens hervorgegangen ist.

Von diesem Uebergehen in die Ergänzung, um einen Widerspruch zu lösen, hat nun Herbart Nichts in Erfahrung gebracht: er sieht immer nur A für sich, und B für sich an, und hat durch das beständige Hinstarren bloß auf die Eine Seite den Blick sich also versteint, daß ihm der Gedanke einer Verknüpfung, einer lebendigen Einheit von Gegensätzen völlig abhanden gekommen ist. Ohne je von einem Begriffe wahrhaft ableitend zum andern zu kommen, zerschlägt er jeden für sich durch die schärfste Analyse, und will nun durch innere Ergänzungen oder Fiktionen dem an sich Unwahren Wahrheit geben. — Dies ist Princip und Methode seines Philosophirens, wie es sich in den folgenden Darlegungen bei jedem einzelnen Punkte uns wiederhohlen wird.

§. 70.

So ist schon sein Begriff der Philosophie verschieden von jedem frühern. Er findet nämlich in allem Gegebenen Widersprüche: das Ding mit mehreren Eigenschaften, die Vorstellung von Raum und Zeit, von Veränderung und Bewegung, das Ich selbst und der Zusammenhang zwischen Seele und Leib sind sämmtlich in sich widersprechende der Begriffe, und somit Probleme des Denkens. Die Aufgabe der Philosophie ist daher einzig, die Erfahrung begreiflich zu machen durch Hinwegräumung des Widersprechenden: er definirt sie als die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung. — Hieraus ergibt sich zunächst schon ein interessantes Verhältniß. Indem nämlich die Philosophie überhaupt im Lösen der gegebenen Widersprüche besteht, hat die reine Metaphysik mehr das allgemeine Princip dieser Lösung anzugeben: sie selbst ist streng in sich abgeschlossen. Aber ihre Anwendung und die Entdeckungen, welche mit ihr in dem Gegebenen der Erfahrung gemacht werden können, sind unbegränzt: doch besteht dies nicht bloß in formell mechanischer Anwendung, sondern jene allgemeinen metaphysischen Formen erweitern und modificiren sich nach den einzelnen Problemen aus der Erfahrung, auf welche sie angewendet werden: — eine geistreiche Bemerkung, die, wäre die Methode und die dadurch erwirkten Lösungen selbst anders beschaffen, sogar wichtig und lehrreich genannt werden könnte. Wir möchten dies vergleichen mit dem speciellern Verhältniß, welches Herbart zwischen der Methode der Beziehungen und der reinen Metaphysik selbst festsetzt: jene ist die allgemeinste Formel, alle Widersprüche zu lösen, welche jedoch in der Metaphysik selbst nur so oder anders gewendet und unter wesentlichen Modifikationen an den einzelnen

Problemen wiederkehrt. So ist die Metaphysik selbst dieser allgemeine Schlüssel für alle Widersprüche, der umfassende Blick, der in dem Chaos des Vorstellens und Meinens Ordnung hervorruft, der aber nicht ohne neue Arbeit, ohne frischerneuertes Denken sein Ziel erreicht. Nirgends ist es ein bloßes Anwenden, ein Schematisiren abstrakter Formeln, — was sich alle Umarbeiter der Wissenschaften nach fertigen Lehrgebäuden zur Beherzigung wollen gesagt sein lassen.

§. 71.

„Wie wird es aber die Metaphysik anfangen, das Reale (nicht Widersprechende) zu finden, das der widersprechenden Erfahrung zu Grunde liegt?“ — Mit dieser Frage muß sie beginnen. Sie wird gelöst durch die Methodologie, als die Lehre von dem Princip und der Methode der metaphysischen Untersuchungen, an welche die Ontologie (Lehre vom Sein, der Inhärenz und der Veränderung) so wie Synechologie und Eidologie sich schließt: jene, die Begriffe vom Stetigen, von Zeit, Raum, Materie, diese, die Erscheinungen des Vorstellens, und inwiefern wir das Reale in ihnen erkennen, untersuchend. — Die Naturphilosophie ist (im oben bezeichneten Sinne) eine Anwendung der Synechologie, die Psychologie der Eidologie.

Zuerst hat die Methodologie zwei Fragen zu lösen: sie soll nachweisen, wie vom Gegebenen auf sichere Art zu den letzten Erklärungsgründen desselben aufgestiegen werden, und wie aus diesen Gründen das Gegebene als die Folge hervorgehen kann. Sie hat also zunächst theils das Gegebene rein aufzufassen, theils im Allgemeinsten

nachzuweisen, wie aus dem Gedanken, der Grund genannt wird, ein anderer neuer, als die Folge desselben, sich ergibt. Was ist gegeben: — und wie hängen Grund und Folge zusammen? — Dies sind die scharfsinnig gestellten Vorfragen, mit deren Herbart seine Metaphysik, wie specieller die Methodologie beginnt. *)

I. Was ist gegeben? — Ein unbestimmt Vieles von Empfundenem (farbig, tönend, warm, ꝛc.) in mannichfacher Verbindungsweise, ein Complex, den wir Ding nennen. Jenes nennt er (Metaphysik II. §. 169. S. 15.) die Materie, diese die Form des Gegebenen. — Aber ist auch die Form (jene bestimmte Verbindungsweise des Empfundenen) mitgegeben? Ja; weil es sonst in unserm Vermögen liegen müßte, die Complexionen der gegebenen Empfindungen „willkührlich" zu verwechseln, und z. B. die als rund gegebene rothe Fläche als viereckig anzuschauen; und weil sonst die frei ersonnenen Dinge völlig in die Reihe der wahrgenommenen eintreten würden, also der ganze Gegensatz zwischen Wahrnehmen und freier Vorstellung hinwegfiele. Dies ist nun ohne Zweifel ein ziemlich oberflächliches und bloß empirisches Räsonnement, das, weit entfernt, den konsequenten Idealismus der Wissenschaftslehre zu widerlegen, kaum gegen den Berkeleyschen Idealismus Stich hielte, der jenen Gegensatz zwischen Wahrgenommenen und Eingebildeten keineswegs läugnet, oder nach seinen Prämissen unerklärt läßt. Indeß übergehen wir diesen Nebenpunkt als minder wesentlich. Gegeben also sind mannigfache Empfindungen in bestimmtem Complex, weßhalb wir sie Dinge nennen.

*) So schon in seiner ersten Bearbeitung derselben: Hauptpunkte der Metaphysik: Vorfragen. S. 3.

§. 72.

II. Wie hangen Gründe und Folgen zusammen? — Hier beginnt eine scharfsinnige und ächt philosophische Auseinandersetzung dieses Begriffsverhältnisses. Das weitläuftig von ihm entwickelte Problem können wir zum Behuf größerer Kürze und Klarheit also aussprechen: Die Folge soll liegen im Grunde. Aber sie soll auch von ihm unterschieden werden, soll sich von ihm als Neues und Eigenes absondern, um als Folge zu gelten. Sie ist (enthält) ein Anderes als er, und ist dennoch Eins mit ihm. Dies ist der in jenem Verhältnisse liegende Widerspruch, von welchem wir Herbart willig zugeben, daß ihn die gewöhnliche Logik weder deutlich zum Bewußtsein gebracht, noch weniger ihn gelöst habe; und es ist allerdings ein großes Verdienst, mit solcher Schärfe ihn ausgesprochen zu haben. Auch wir bleiben deßhalb zu weiterem Umblick erwägend bei demselben stehen.

Zunächst bemerken wir nämlich sehr bald, daß alle Widersprüche, welche Herbart im Gegebenen, so auch in dem Begriffe von Grund und Folge aufweist, sich auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck zurückbringen lassen, was er zu eigener Erleichterung und zu fremder Klarheit selbst hätte thun sollen, besonders auch darum, um über die Natur der von ihm behaupteten Widersprüche im Gegebenen sich in's Klare zu setzen. Sie lassen sich insgesammt darauf zurückführen, daß er behauptet: die Einheit könne kein Mehrfaches in sich befassen. Was Eines ist, kann nach ihm eben damit nicht zugleich auch ein Anderes sein, und er läugnet schlechthin jede Verknüpfung eines a und b (zweier einfachen Qualitäten) zu der Ein-

heit von ab. Die Einheit ist ihm immer nur die todte, abgerissene Einfachheit, das Viele dagegen ein bloßes Aggregat neben einander gehäufter einfacher Qualitäten; und weil die Erfahrung davon überall das Gegentheil aufweist, so sind ihm alle Erfahrungsbegriffe widersprechend. Aber darin liegt eben seine schon charakterisirte gänzliche Einseitigkeit, welche ihm Widersprüche aufdrängt, die in der That gar nicht existiren, und seine Philosophie zur mühsamen Lösung von Aufgaben nöthigt, welche nicht vorhanden sind. Es ist nämlich — um es kurz zu sagen — wirklich bloßer Reflexionsaberglaube, wenn er behauptet, es sei widersprechend, ein a mit b wahrhaft vereinigt, beide als Eins — oder überhaupt die Einheit Entgegengesetzter zu denken. Vielmehr lehrt, wenn man nur von dem ersten Gedanken, dem des Gegensatzes, zum zweiten, sich daran anreihenden wirklich fortgehen will, dieselbe Reflexion: daß, indem wir Entgegengesetztes denken, darin zugleich auch die Beziehung beider auf einander gedacht wird, daß sie also nur in (höherer, verbindender) Einheit als Gegensätze gedacht werden können. Und so zeigt denn im Gegentheil die Spekulation an den Begriffen der Einheit und Vielheit durchgreifend: wie es gar keine Einheit gibt, als leere und todte Einfachheit gedacht, sondern wie sie nur Einheit als lebendig Einendes ist, d. h. als übergehend und sich entfaltend in die Vielheit: wie umgekehrt aber auch die Vielheit, der Gegensatz nicht gedacht werden kann, außer in ihrer innern Beziehung auf einander, wodurch sie also selbst wiederum schon in ihrer Einheit sind. Dieser stetige Uebergang, dies ewige Eins im Andern, was doch das Leben der Welt ist und, sie abspiegelnd, das dialektische Leben des Denkens, — diesen Uebergang

versteht eben Herbart nicht, und hieraus ist ihm seine Philosophie hervorgegangen, welche freilich nun, mit der Wirklichkeit und der wahren Methode des Denkens verglichen, zu seltsamen Resultaten gelangen wird.

§. 73.

So verhält es sich nun auch mit dem Widerspruche in dem Begriffe von Grund und Folge. An sich nämlich ist es keineswegs widersprechend, wenn man den einen Gedanken (a) denkt, auch den andern (b) mit ihm denken zu müssen, wonach eben b die Folge von a wäre. Beide nämlich gehören absolut zu einander. Aber was hier als aus a folgend gedacht wird, begründet eben so sehr dies a aus sich; denn beide sind überhaupt ja nicht ohne einander denkbar. Deßhalb wird der Begriff einseitiger Abhängigkeit das b von a vielmehr in den Begriff der Wechselwirkung als in seine Wahrheit übergehen: die Folge muß ebenso als Grund, der Grund als Folge betrachtet werden; erst dann ist der Begriff richtig gedacht. Der Widerspruch (im Herbart'schen Sinne) kann also nicht in dem hierdurch berichtigten Begriffe von Grund und Folge liegen, sondern in einem neu hinzukommenden Gedanken, und zwar dem des Werdens. Grund und Folge sind zugleich, wie kann die Folge erst entstehen nach dem Grunde? — Hierdurch geht der Begriff von Grund und Folge in den von Ursache und Wirkung über, indem man die Wirkung als in der Zeit ihrer Ursache nachfolgend zu denken pflegt. Hier hätte Herbart nun leicht zeigen können, daß, was wir in empirischer Anwendung jener Kategorie als Wirkung einer einzelnen Ursache bezeichnen, offenbar nur auf einer falschen oder unvollständigen Ansicht

dieses Verhältnisses beruht. Vereinzelte Ursache wie Wirkung gibt es gar nicht. In jedem Nachfolgenden wirkt die ganze Vergangenheit zusammen, und selbst, wenn ich an genossenem Gift sterbe, so ist dies nicht die einzige Ursache meines Todes, sondern der Erfolg liegt im Complex zahlloser Zusammenwirkungen. — Vielmehr muß auch hier umfassender gefragt werden: wie kann überhaupt Etwas entstehen, oder entsteht wahrhaft Etwas? Im Werden liegt also eigentlich der Widerspruch; wodurch wir freilich das Gebiet der Methodologie überschreiten, und in die Aufgaben der Ontologie und Synechologie übergreifen, indem sich eben zeigt, daß die bloße Methodologie die Fragen von Grund und Folge nicht befriedigend lösen, daß dies nur in dem tiefsten Zusammenhange mit allen andern metaphysischen Begriffen gründlich behandelt werden kann.

§. 74.

Herbart läßt sich indeß auch in gegenwärtigem Zusammenhange nicht abschrecken: er lehrt richtig, daß wir schon Grund nennen, was nur Theil des Grundes ist, wie das eben angeführte Beispiel gleichfalls darthat: daß also der vollständige Grund aus einer Zusammensetzung von Begriffen entsteht, aus welcher die Folge hervorgeht, so aber, daß die Folge sich nicht der Materie, sondern nur der Form nach von dem Grunde unterscheidet. Der Grund, explicirt, ist die Folge. (Richtig; dies ist der wahre Begriff aller Synthesis.)

Aber der Grund und die Folge sollen auch materieller Weise verschieden sein. Wie ist dies möglich? Zur Lösung dieses Widerspruches bahnt den Weg die Methode der Beziehungen, als die allgemeine Formel, überhaupt ge-

gebene Widersprüche aufzulösen. Und es wird um so mehr Noth thun, diese genau in's Auge zu fassen, als darin das Fundament der ganzen methodischen Behandlung ausgesprochen sein soll. *) Sie verläuft folgender Gestalt:

In einem gegebenen Begriffe A finden sich zwei Prädikate, M und N, die sich ganz oder zum Theil widersprechen. Der Widerspruch liegt nicht in jedem derselben für sich, sondern in der behaupteten Identität beider. Trennen wir M und N, so sind sie denkbar, aber in der Wirklichkeit sind sie nicht getrennt, sondern verbunden: also getrennt, unreal, verbunden widersprechend. „So ist der Widerspruch aus dem Hauptbegriffe A in das einzelne Glied, M und N, getreten, das als identisch und doch nicht identisch mit dem andern muß gedacht werden." (Sehr scharf und richtig ist hier überhaupt das Fortschreiten von einem Gedanken zum andern, von einer Begriffsbestimmung zu ihrer ergänzenden, nächsten bezeichnet. Aber nur also fortschreitend wird eben der Widerspruch gelöst: er muß nicht sich in sich verhärten und erstarren, um nun seine „Ergänzungsbegriffe in sich selbst, als versteckte," aufzusuchen (a. a. O. S. 8), sondern von Neuem sich fortbestimmen lassen zu einem dritten, höhern Begriffe, indem er wirklich das bisher Widersprechende vereinigt. So ist es abstrakteste Weise auch mit dem Begriffe A: er wird als Eins und als nicht Eins gedacht; dies ist für sich festgehalten ein Widerspruch, aber nicht im Gegebenen,

*) Wir ziehen hier die Darstellung derselben in den Hauptpunkten der Metaphysik (1808), S. 8—17. herbei, die nach der eigenen Rückweisung Herbart's in der neuern Metaphysik alles Betreffende vollständig enthält, und auch durch Kürze und exakten Ausdruck sich vortheilhaft auszeichnet. Vgl. auch Allg. Metaphysik (1829) Bd. II. S. 58. ff.

sondern in dem noch mangelhaften Denken von A. Tritt der dritte Gedanke dazu, daß die Einheit nur ist als ein Befassen eines Nichteins, einer Mannigfaltigkeit, die Mannigfaltigkeit nur ist als bezogen auf die Einheit; so ist jetzt jener Mangel ergänzt, und der Widerspruch wirklich gelöst, weil ausgedacht. Statt dessen kommt die Herbart'sche Philosophie aus jenem abstrakten Gegeneinander des bloßes Gegensatzes nirgends heraus; sie läßt sie mit unendlicher Pein und Mühe sich an einander stoßen und reiben, verdoppelt, ergänzt sie mit willkührlicher Künstelei, ohne dennoch je aus ihrem selbstgezogenen Kreise zu der wahren ergänzenden Lösung, die außerhalb desselben liegt, fortschreiten zu können: man höre nämlich die fernere Auskunft, die seine Methode der Beziehungen uns gibt:)

Ein M, identisch mit N, ist widersprechend, ein M ohne N ist ein leerer Begriff, ist ungültig; und wie viele M wir auch denken, so lange sie nur einzeln gefaßt werden, erneuert sich der Widerspruch. Er kann also in keinem einzelnen M, als einem einzelnen gehoben werden. Folglich bleibt nur übrig, daß in der Mehrheit des M, als einer Mehrheit seine Auflösung liege. (Aber vorausgesetzt auch, daß diese Vervielfachung des M Etwas helfe, wovon nachher, wo nehmen wir überhaupt das Recht her, eine Mehrheit von M zu setzen? Herbart schärft überall ein, daß man sich vom Gegebenen nicht entfernen dürfe, und auch hier ist er davon ausgegangen. Der Begriff A, wenn die Methode der Beziehungen darauf angewendet werden soll, muß gegeben sein, und zwar gegeben mit M und N als widersprechenden Prädikaten; sie sind aber in ihrer Einfachheit, nicht Mehrheit an ihm gegeben. Also es widerspricht, entstellt den

gegebenen Begriff (A = M + N), indem er ihn willkührlich verwandelt zur Lösung seines Widerspruches in A = MM.. + N. Einen Widerspruch (nur unvollkommen) lösend, begeht er den andern, weit schlimmern, den Widerspruch mit dem Gegebenen!)

Wenn ferner jedoch die Lösung des Widerspruches zwischen M und N überhaupt in der Vervielfachung gesucht wird; so muß diese mit N so gut, als mit M vorgenommen werden. Die Methode der Beziehungen müßte vielmehr also lauten: M und N lassen sich nur so identisch denken, daß eine Mehrheit beider angenommen wird (A also = MM.. + NN..), wo denn freilich auf das Hellste einleuchten würde, daß eine bloße Vervielfachung (des Quantitativen) nicht das Geringste an dem einmal angenommenen Widerspruch ändert, wenn nicht auch die Qualität von M oder N dabei verändert wird. Aber dasselbe gilt auch von der einseitigen Vervielfachung (MM.. identisch mit N.), durch die das qualitativ Widersprechende nimmer ausgetilgt sein kann. *)

*) Merkwürdig ist, daß Herbart dies selbst vollkommen erkennt und eingesteht, ohne doch damit seine Methode der Beziehungen als völlig unnütz zu verwerfen. Nachdem dieselbe nämlich vollständig abgehandelt, so findet sich später die unerwartete Erklärung ein (Allg. Metaphysik Bd. II. S. 63.): daß, wenn jene Vervielfachung des M in der That den Widerspruch lösen solle, sie eine bedeutende Veränderung im Begriffe von M selbst hervorbringen müsse. „Hierüber schweigt die Methode." Gut, so ist sie überhaupt nicht zu brauchen, weil sie gerade das nicht lehrt, worauf es allein ankommt bei der beabsichtigten Leistung. Ueberhaupt ist ganze Stelle viel zu charakteristisch für diese Art willkührlichen Philosophirens, um nicht herausgehoben zu werden: „Es ist nämlich klar, daß jenes Zusammen der mehreren M, was sie auch sein mögen, nicht in einer bloßen Summe zu

So beruht die ganze Methode auf einer doppelten Willkühr: 1) überhaupt dem Gegebenen zuwider ganz willkührlich eine Mehrheit von M anzunehmen, und dabei vorauszusetzen, daß eine bloß quantitative Veränderung ein qualitatives Verhältniß zu ändern vermöge; eine Sorglosigkeit nicht geringer Art: 2) die Vervielfachung nur mit den Einen Gliede (M), nicht auch mit den andern (N) vorzunehmen, freilich auf die Gefahr hin, die ganze Methode von hinten her sich auflösen zu sehen, weil damit die Wi-

---

suchen sei, die durch Addition eines und noch eines M entstehen könnte. Denn der Begriff N soll sich nun mit dem Resultat der mehreren vertragen." Und weil er dies Soll, d. h. weil diese Annahme uns hier nöthig ist: so „Muß also eine bedeutende Veränderung daraus hervorgehen, daß die mehreren M in Verbindung" (soll heißen Vervielfachung) „gesetzt werden. Hierüber schweigt die Methode" ꝛc. „Gewiß muß jedes der M, indem es mit den andern in Gemeinschaft tritt, so gefaßt werden, daß in dem Begriffe von ihm Etwas sich ändern möge durch die Begriffe der andern. Wir wollen nun zwar nicht entscheiden, ob dies gleich von selbst erfolgen wird ——. Allein wenn es nicht von selbst erfolgt, (und davon sieht man im Allgemeinen wohl kaum die Möglichkeit, indem ja die mehreren M als mehrere gleichartige Exemplare Eines allgemeinen Begriffes gedacht werden:) so müssen wir es nothwendig veranstalten." (Eine charakteristische Bezeichnung! — Eben dies kunstreich veranstaltende Spekuliren ist das Grundgebrechen seines ganzen Thuns, und aus also veranstalteten Philosophemen, wie Festlichkeiten oder Andachten, ist nie etwas Rechtes geworden!) „Es muß dahin kommen, daß die bloße Summe der M sich in Etwas verwandle, das dem N angemessen sei. Also die M müssen vermuthlich anders, als durch ihren ursprünglich allgemeinen Begriff, — dennoch aber der Wahrheit gemäß, mithin auf eine Weise, die jenem gleich gelte, vorgestellt werden" u. s. w.; bis denn endlich die Kunst der zufälligen Ansichten, von welchen später, der Noth ein Ende macht.

derſprüche im Einzelnen zwiſchen M und N nur unnütz vervielfacht wären! *)

Deutlich blickt ſogar dieſe Willkühr in den eigenen Worten des Verfaſſers hervor. (A. a. O. S. 55.): „Wenn mehrere M ſtatt eines einzigen geſetzt ſind, ſo mag immerhin jedes einzeln genommen mit N einen Widerſpruch bilden; wir werden uns nicht bemühen, jedes insbeſondere, wie wir uns zuvor dachten, zu verfolgen und zu zerſchlagen. Wir können jetzt M anders faſſen, als einzeln, d. h. ſie zuſammenfaſſen. Da wir es können, und uns überdies nichts Anderes übrig bleibt, wenn wir ſie und das Gegebene damit nicht zugleich wegwerfen wollen: ſo müſſen wir das thun, was wir können. Wir müſſen annehmen, in der Verbindung des M entſpringe das (ihm widerſprechende) N:" (ſollten wir auch anderswo (S. 63.) eingeräumt und behauptet haben, daß wir von dieſer Möglichkeit ſchlechterdings Nichts begreifen, oder deutlicher, daß dies ſelbſt ein baarer Widerſpruch ſei!) — Aber noch mehr:

„Unbeſtimmt bleibt hier ſogar, welches Glied des Widerſpruches in jedem beſondern Falle dasjenige ſei, welches man als M betrachten, d. h. vervielfältigen müſſe." Alſo nur Eins der beiden Glieder darf vervielfältigt werden, aber aus welchem Grunde? Warum müſſen es, will man überhaupt vervielfältigen, der Konſequenz nach vielmehr nicht beide? Auch darüber, über den Hauptpunkt,

*) In der ſpätern Metaphyſik (Bd. II. S. 50. 53. 55. auch S. 58.) möge in Bezug auf das Vorhergehende die Darſtellung ſelbſt nachgeleſen werden, welche, die polemiſchen Amplifikationen abgerechnet, nichts Anderes enthält, als was die ältere Metaphyſik, worüber wir hier treulich berichtet haben.

schweigt die Methode! — „Um so mehr also bleibt unbestimmt, was denn das Zusammen der mehrern M bedeute? Dies muß nach der Natur der einzelnen Probleme weiter untersucht werden. Jedoch werden wir über diesen wichtigen Punkt tiefer unten noch eine Bemerkung machen." Hier tritt nämlich ergänzend die Lehre von den zufälligen Ansichten ein, „ohne welche mit der Methode der Beziehungen schwerlich Etwas anzufangen wäre." So wird denn diese in ihrer Wirksamkeit immer mehr eingeschränkt; ein charakteristisches Merkmal der Herbart'schen Philosophie, wo eine gemachte Grundbestimmung manchmal so limitirt und zurückgedrängt wird, bis sie ganz etwas Anderes geworden ist.

§. 75.

Aber aus dieser Methode soll sich zunächst auch die Auflösung des Widerspruches zwischen Grund und Folge ergeben. Er wird sich, auf ihren Ausdruck zurück gebracht, in folgender Formel bezeichnen lassen: Aus dem Zusammen des M muß N hervorgehen, wie die Folge aus dem Grunde, d. h. der neue Begriff N soll hervorgehen aus der bloßen Vervielfachung ihm entgegengesetzter Begriffe (M). Wie dies möglich werde, erfordert unsere ganze Aufmerksamkeit, weil hier wenigstens auf den richtigen Weg spekulativer Behandlung wieder zurückgelenkt werden könnte. (A. a. O. S. 56.) Statt dessen finden wir eine bloße Erschleichung, indem dem Gedanken der (quantitativen) Vervielfachung eine Mehrheit zusammengehöriger (also doch möglicher Weise qualitativ verschiedener) Gedanken unterschoben wird. „Jetzt sollen wir Gründe" (mehrere M) „statt des Grundes

setzen, oder besser: wir sollen mehrere zusammengehörige Gedanken als den ganzen Grund betrachten; — weil, so lange der Grund als ein ungetheiltes Eins betrachtet wird, es gar nicht möglich ist, in ihm den Widerspruch zu heben."

So wären wir denn aus der Langenweile bloß quantitativer Vervielfachung des M unvermerkt heraus zur Möglichkeit wenigstens qualitativer Mannigfaltigkeit in M. Aber vernehmen wir nur weiter:

„Ist es denn jetzt möglich, den Widerspruch zu heben? Freilich nicht so, daß, wenn wir Gründe statt des Grundes setzen, jetzt von diesen Gründen Einer ganz verschieden von der Folge, der andere ihr ganz gleich wäre. Wohl aber so, daß keiner von den Gründen" (d. h. von den nun schon wirklich als verschieden angenommenen Gedanken, deren Zusammen M ausmacht, weil sie ja sonst sich gegenseitig modificiren könnten) — „für sich allein gleich der Folge sei, hingegen jeder insofern, als er durch den andern ist, umgeändert worden."

Vortrefflich! So hat sich also das bloße Zusammen des M unter der Hand in ein gegenseitiges Umändern der in ihm enthaltenen Begriffe verwandelt: und hierdurch erst wird der Widerspruch von Grund und Folge gelöst, — dennoch aber laut der vorigen Behauptung bloß nach der Methode der Beziehungen. Das heißt: um zu verstehen, wie aus Grund die Folge hervorgehen könne, muß man im Grunde selbst eine Mannigfaltigkeit verschiedener, sich gegenseitig modificirender (also unter die ganz neue Kategorie der Wechselwirkung fallender) Begriffe annehmen. Aber wäre nach Herbart's Vorstellungen die Kategorie der Wechselwirkung weniger ein Widerspruch, wo vielmehr nach seiner Weise, die Sache anzu-

sehen, in jedem der beiden Glieder das Widersprechende, was sich dort nur einzeln an Grund und Folge fände, doppelt gehäuft wäre? — Aber das Verwundersamste dabei ist, daß von allen diesen heimlichen Vorgängen und Veränderungen mit den Begriffen Nichts zur Sprache kommt, und daß so arge Verstöße schon in der Methodologie uns begegnen, welche nach des Verfassers Willen die Grundlage und die Gewähr für die Richtigkeit aller folgenden Untersuchungen werden soll.

§. 76.

Die Ontologie schreitet in ihren ersten Auffassungen wieder scharfsinnig und ächt philosophisch ein; aber wir werden nur zu bald wieder den spekulativen Eigensinn hervortreten sehen. Kern derselben ist der Satz: Ohne Sein auch kein Schein. Damit erklärt man freilich nicht dasjenige, was da scheint, als ein Solches, wie es scheint, für real. Aber man muß doch Etwas setzen, und zwar dieses Etwas wegen dieses Scheins; ein anderes Etwas wegen eines andern Scheins u. s. w. Damit wird über die Menge des Realen Nichts entschieden, aber die Menge der Antriebe, Etwas, unbekannt wie es ist, zu setzen, vergrößert sich in's Unermeßliche. Also: wie viel Schein, so viel Hindeutung auf Sein. *)

An jenem Begriffe des Seienden sondern wir zuerst den des Seins und den der Qualität von einander ab. — Welche nähern Bestimmungen wir nun auch dem

*) Metaphysik Bd. II. S. 78. 79. Man vergleiche damit auch noch die durch Ausdruck und Klarheit musterhafte Exposition in den Hauptpunkten der Metaphysik, S. 22. 23.

Begriffe der Qualität beilegen, so müssen diese so beschaffen sein, daß dadurch der Begriff des Seins als einer absoluten Position nicht aufgehoben wird. Hieraus ergeben sich vier Grundbestimmungen, auf welchen eigentlich Herbart's ganze Metaphysik beruht, und mit denen sie steht oder fällt. Deßhalb ihre Prüfung nachher im Zusammenhange! —

1) Die Qualität des Seienden ist gänzlich affirmativ ohne Einmischung von Negationen. Denn eine Negation hebt ein Gesetztes auf, ist also Gegentheil von Setzung; und indem ich negirend ein non A setze, muß ein A schon gesetzt sein, mithin wäre solche (negirende) Setzung relativ, nicht absolut.

2) (Folge des ersten Satzes:) Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach; denn wollte ich mehrere Qualitäten in ihm vereinigen, so hätte ich die einfache Position überschritten, ich hätte entweder zwei Positionen (zwei Seiende), oder eine gegenseitige Einschränkung beider; in jedem Falle einen Widerspruch.

3) Die Qualität des Seienden ist allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich.

4) Wie Vieles sei, bleibt durch den Begriff des Seins ganz unbestimmt.

Die beiden letzten Sätze werden dem Verfasser willig zugegeben: der reine Begriff des Seins, die einfache Position läßt durchaus keine quantitative Steigerung zu. Etwas ist oder ist nicht; es gibt Nichts dazwischen, eben so wenig, als ich Etwas mehr seiend als das Andere denken kann. Der Begriff eines ens realissimum in diesem Sinne (noch nicht bezogen auf den Begriff der Qualität) ist ein reiner Widerspruch. Aus gleichem Grunde ist auch

der vierte Satz wahr. Der erste und zweite dagegen, welche das ganze System im Keime enthalten, bedürfen schärferer Erwägung. Ihr Grundargument besteht kürzlich darin:

Dem Sein kann (jedes Mal, daß ich genöthigt bin, ein Sein zu setzen) nur eine einfache Qualität (A) beigelegt werden. Wenn wir nämlich demselben (als diesem Sein) mehr beilegten, so würde damit auch die einfache Position des Seins überschritten. Wenn ich in ihm z. B. die Einheit von A und B setzte oder deren Zusammen, so hätte ich nicht mehr A gesetzt, sondern ein Anderes, die Einheit oder das Zusammen; ich hätte der Position von A widersprochen, sie aufgehoben, d. h. einen Widerspruch begangen. Dasselbe gilt von B, und so ist überhaupt kein Zusammen- (Bezogen-) Sein zu denken.

Deßhalb sind überall nur zu denken einfache (keine Unterscheidung in sich zulassende) Qualitäten, für sich existirend und durchaus unbezogen auf andere. Diese Beziehung eben, welche die Einheit derselben wäre, wird als widersprechend schlechthin abgeläugnet: von einer Einheit des Vielen kann überall nicht die Rede sein, — eine Behauptung, welche man als Fundamentalsatz des Systemes unverbrüchlich festzuhalten wohl thun wird.

Dagegen bleibt allerdings übrig, ein unbestimmt Vieles solcher qualitativ einfachen und unveränderlichen Wesen anzunehmen: ja wir müssen es vielmehr, indem der uns umgebende Schein absolut hindeutet auf solches ihm zu Grunde liegende Sein, und so hat sich denn diese Philosophie solchergestalt des letzten Realen bemächtigt und es sich zugesichert.

§. 77.

Aber jenen beiden Sätzen läßt sich mit völlig gleichem Rechte antinomisch das direkte Gegentheil gegenüberstellen und beweisen:

1) Jede einfache Qualität ist als in sich bestimmte (sich affirmirende) damit schlechthin negativ; und deßhalb

2) ist die Qualität des Seienden, — oder die Qualität, als existirend gedacht, — nicht einfach und beziehungslos, sondern schlechthin nur in Bezug auf Anderes.

Beweis: 1) Die einfache Qualität ist eine bestimmte: d. h. sie ist diese, nur sich selbst gleiche, mit sich allein identische, schlechthin verschieden (darum negirend,) von allem Andern. Indem ich dies bestimmte a setze, also es aussondere von allem noch übrigen Qualitativen (bc...), ist eben sein Diesein nur die Negation des Andersseins. Der einfache Begriff des Dies geht also schlechthin über in den Begriff des Verhältnisses des Dies zum Andern.

Aber darin liegt zugleich schon der zweite Satz:

2) Dort sind die einfachen Qualitäten, a, b, c, gedacht, als nur in gegenseitiger Negation: diese a, diese b, diese c. Aber diese Negation selbst ist somit absolute Wechselbeziehung. Indem a nur an der Negation des bc .. dies a ist u. s. w., ist der Gegensatz gegen einander mithin nur ihr Füreinandersein. Sie sind nur, als bestimmte, in Bezug auf einander da; also sie sind nicht einfach und beziehungslos.

§. 78.

Welcher der vier widerstreitenden Sätze soll nun wahr sein? Im Geiste Herbarts müßte man sich wieder in den aufgestellten Gegensätzen für sich selbst vertiefen, den einzelnen Widerspruch in sich zerschlagen, und in ihm irgend ein künstliches Lösungsmittel suchen. Aber die wahre Lösung liegt weder in Aufgeben der Einen, noch der andern Seite, sondern im Combiniren beider, wozu das Hervorheben der beiden letzten Sätze, als der vollständigern, und mithin wahreren, schon unmittelbar forttreibt.

Das Einfache, Bestimmte ist dies nur durch den Gegensatz unter sich, d. h. durch wechselseitige Beziehung. Der Gegensatz selbst also hat den Begriff der Einheit im Hintergrunde, er existirt schlechthin nur in und für die (höhere) Einheit. So treibt in der dialektischen Aufeinanderfolge der Begriffe das einfache Bestimmte zum Gegensatze des Vielen fort, der Gegensatz aber zur Einheit desselben. Und das einstweilige Resultat wäre: das Viele ist nur im Gegensatze, der Gegensatz nur in der Einheit. Vom Vielen selbst kann daher nur in und für die Einheit die Rede sein. (Wobei der nähere Begriff, das Wie, der Einheit hier ganz unbestimmt bleiben kann: mag man sie vorläufig auch nur fassen, als das über dem Vielen und seinem Gegensatze schwebende, im Begriff sie vereinigende Denken desselben.)

Aber auch umgekehrt ist zu zeigen, (welche Entwicklung wir dem denkenden Leser selbst überlassen können): daß keine Einheit als todtes Eins, als leere Einfachheit, was wieder in die widerlegte Einseitigkeit des ersten Herbartschen Standpunkts zurückfiele, sondern als lebendige,

sich innerhalb ihrer selbst zur Vielheit, die doch die ihrige bleibt, fortbestimmende Einigung zu denken ist.

Hiermit sind nun die Fundamentalsätze, auf welche Herbart's ganze Lehre sich stützt, vollständig widerlegt, d. h. sie sind aus sich selbst hinübergeführt in ihr eben so einseitiges Gegentheil, und daraus in ihre Vermittlung und die Versöhnung des Gegensatzes, welches eben die einzig mögliche Auflösung eines Widerspruches bleibt. Wir läugnen daher nicht absolut die Wahrheit der Sätze, auf welche er seine Philosophie gründet, vielmehr erkennen wir sie als richtig, aber nur als relativ richtig an, d. h. als der Ergänzung durch andere bedürftig, weisen aber damit nach, wie sie für sich nicht als Grundlagen der philosophischen Wahrheit gelten können; läugnen und widerlegen damit also auch die auf ihre isolirte Auffassung gegründeten Folgerungen und Resultate, d. h. seine Philosophie.

Herbart ist das direkte Gegentheil der Eleaten. Er bleibt bei dem zerschlagenen Vielen, als dem Letzten, stehen: jene, die eben so im Gegebenen, im Werden, in der Bewegung Widersprüche fanden, blieben stehen bei dem starren, bewegungslosen Sein ohne Vielheit. Zwischen Beide stellt sich schon Spinosa, der die Vermittlung des starren Seins (Substanz) mit dem abstrakten Vielen in dem Begriffe der Attribute und modi wenigstens festhielt, wiewohl zuzugeben ist, daß es ihm nicht gelungen, den Uebergang vom Begriffe der Substanz zu dem der Vielheit, der Beziehung in sich, nachzuweisen. Und so wäre Herbart's Standpunkt noch immer unter dem von Spinosa: ja man darf ohne Ungerechtigkeit sagen, daß Herbart bei all seinem Scharfsinn, und sogar wegen desselben in seiner

einmal entschiedenen Richtung, Spinoſa's eigentliche Ansicht gar nicht verstanden hat, wie er ihn denn auch in seiner Kritik frivol genug behandelt. Hätt' er ihn wirklich verstanden, so müßte seine eigene Philoſophie ganz eine andere sein! —

§. 79.

Und hier ist es endlich Zeit, von der Bedeutung der Widersprüche zu reden, welche er überall im Gegebenen findet. Der Grund dieser Behauptung ist uns eigentlich schon bekannt: es zeigt sich überall die Einheit eines Vielen. Das Ding, welches mehrere Eigenschaften verbunden enthält, die Vorstellung von Raum und Zeit, von Körper, welche ein Continuum mannigfaltiger Theile zeigen, der Zusammenhang zwischen Seele und Leib, die Einheit der Vorstellungen in der Seele, als Ich, — alles Dies sind demnach freilich in Herbart's Augen Widersprüche. Warum? — Sie lassen sich sämmtlich auf den gemeinsamen Widerspruch zurückführen, (was er nicht einmal so recht deutlich gethan hat,) daß er behauptet: die Einheit könne kein Vielfaches in sich befassen, so wie: das Viele sei schlechthin beziehungslos. Deßwegen reißt er nun in all jenem Gegebenen die Einheit, als das Band des Vielen heraus und wirft es hinweg als das Widersprechende, und macht sich nun mit der Lösung der Aufgabe: jenes Gegebene ohne Einheit dennoch zu denken, unnöthige Umstände und Schwierigkeiten, indem auf das Gewisseste vorauszusehen ist, daß sie sich ohne eine, wenn auch nur precär oder durch Erschleichung wiedereingeschobene Einheit gar nicht denken lassen, also eben durch das, was nach Herbart das Widersprechende gerade hineinbringt. — Dennoch ist, wie

wir nachwiesen, dieser gemeinsame Grundwiderspruch gar nicht vorhanden: weder in der Anschauung, noch im Denken.

In der Anschauung ist er nicht; denn eine widersprechende Anschauung wäre eine unmögliche; und schon dies übersehen zu haben, ist von Herbart's Seite ein merkwürdiges Versäumniß! Widersprechende Begriffe will er verbessern, dies hält er mit Recht für möglich; aber schwerlich wird er es für möglich halten, auch gegebene widersprechende Anschauungen zu verbessern, d. h. zu machen, daß wir neu und anders, nicht mehr widersprechend, anschauen. Nun sagt er aber, daß ein widersprechender Begriff es eben deßhalb sei, weil er nicht gedacht werden könne, weil das Denken aus ihm zu seiner Lösung und Verbesserung fortgetrieben werde. Aber er erkläre uns nun auch, warum wir in den widersprechenden Anschauungen Nichts empfinden von diesem Widerspruche, vielmehr in ihnen ruhen und wohnen, als dem unmittelbarsten und gewissesten Besitze unseres Geistes. Wenn vielmehr Zeit und Raum, wie wir sie anschauen*), oder der Complex der Theile, in der Einheit des Körpers angeschaut, in der That Widersprüche wären; so ließen sie sich eben nicht anschauen, wie wir dergleichen Anschauungswidersprüche wohl erdichten können, z. B. ein von zwei

*) Auch wir behaupten nämlich einen Widerspruch in Raum und Zeit, aber nicht in ihrer Anschauung, sondern wiefern sie noch einseitig, als leere, gedacht werden. Dies ist daher ein dialektischer Widerspruch, und er wird gelöst durch die weiterbestimmende Ergänzung dieses Begriffes, durch den Begriff des Realen in Zeit und Raum. An sich aber, d. h. in der Anschauung, gibt es eben keinen leeren Raum und keine leere Zeit.

graden Linien eingeschlossener Raum; oder ein hölzernes Eisen, d. h. ein Metall, mit den unverträglichen Eigenschaften der Pflanzenorganisation angeschaut; u. dgl.

Wo *entstehen* ihm also erst die Widersprüche? Lediglich in seiner mangelhaften Reflexion, in der einseitigen Ansicht, welche sich mit seltsamer Gewalt seines Geistes bemächtigt hat, daß Einheit und Vielheit als Gegensätze auseinander zu halten, schlechthin unverträglich miteinander seien. Aber davon weiß weder die Anschauung Etwas, noch das nicht gerade beim ersten Momente des Begriffes haften bleibende Denken. Anschauung heißt nur das *Sehen des Vielen in der Einheit, und umgekehrt*: sie besteht lediglich in dem *Verknüpfen* und *Beziehen* des Mannigfaltigen zu Einem, was *Herbart* auch anerkennt, indem er, wie wir sahen (§. 71) die *Form*, den *Complex* des Empfundenen mit zu dem Gegebenen rechnet. Und so zeigt nun auch das Denken, die Anschauung bestätigend, wie es vielmehr keine Einheit geben kann, ohne in eine Mannigfaltigkeit, keinen Gegensatz ohne sich in versöhnende Einheit aufzulösen. Ohne Dissonanz keine Harmonie, ohne Gegensatz keine wahrhafte — *thatkräftige* — Einheit! Und wenn *Herbart's* Scharfsinn sich zu der seltsamen Verschrobenheit hindurchgebildet hat, dies nicht einsehen zu können; so bleibt es zuletzt doch nur eine psychologische Merkwürdigkeit, wie ein hartnäckiges Festhalthalten eines Vorurtheils uns so völlig desorientiren kann.

§. 80.

Nachdem wir *Herbart's* Philosophie nach Grundprincip, Anfang und Hauptergebniß beleuchtet haben, läßt sich über die charakteristischen Resultate derselben im Einzelnen desto kürzer berichten.

Das einzige Reale sind die einfachen Wesen, (deren untheilbare Einfachheit wir mit den Empfindungen des Rothen und Blauen oder eines einzelnen Tones vergleichen können,) welche qualitativ von einander verschieden, aber in ihrer Qualität schlechthin unveränderlich — (denn ihre Einfachheit duldet nicht einmal einen Wechsel innerer Zustände; sie sind vielmehr das rein Unveränderliche, und so ganz von den Leibnitzischen Monaden verschieden;) — nicht minder sind sie daher als untheilbar, unzerstörbar, so wie als unbehaftet von Raum- und Zeitbestimmungen zu denken, weil, wenn wir sie als räumliche oder zeitliche dächten, sie in die darin liegenden Widersprüche verwickelt werden würden. — Aber wie vermögen wir aus diesen, in starrer Vereinzelung absolut beziehungslos ruhenden Wesen die Erscheinungen zu erklären, welche überall mit der hartnäckigsten Konsequenz die Einheit eines Vielen in sich zeigen? — Was wird ihm gelingen zwischen jene Urrealitäten hineinzuschieben, das wenigstens als ein Surrogat der verläugneten Einheit gelte? Dies ist es, worauf von uns zu achten.

Wir übergehen, wie er das Problem der Inhärenz und der Veränderung daraus erklärt; (§. 214. 228. 229.): beide werden überhaupt auf die Behauptung eines Zusammen der realen Wesen zurückgeführt. Hiermit wendet er sich zum Problem des Geschehens (§. 231. ff.)

Hier ist nun zunächst festzuhalten, was auch die erste Konsequenz aus dem vorhergehenden gebieterisch forderte: daß das Geschehen gar nicht in die Sphäre des Seienden fällt; ja es hat gar keine Bedeutung für dieselbe. Nichts geschieht in Wahrheit! Die realen Wesen bleiben nach wie vor ewig unveränderlich und vereinzelt. Alles, was

unter den Begriff des Geschehens fällt, kann schlechthin nur der Sphäre des Scheins angehören. *)

Aber dieser Verlegenheit kommen nun die zufälligen Ansichten zu Hülfe (§. 212.) Es muß nämlich zwar die Qualität eines Seienden schlechthin einfach sein; doch sind dabei die zufälligen Ansichten solcher Qualitäten nicht ausgeschlossen, die scheinbar, d. h. ohne ihre innere Einfachheit anzutasten, an ihr verschiedenen Beziehungen — gleichsam eine Vieldeutigkeit hervorrufen können. Herbart erläutert diesen sinnreichen Gedanken durch das Gleichniß, daß eine gerade Linie, an sich dieselbe bleibend, angesehen werden kann, als Seite eines Dreiecks oder als Ordinate eines Curve, daß ein reiner, einzelner Ton zugleich Quinte oder Septime werden (d. h. als solche gehört wer-

*) Zur weitern Exposition dieses Gedankens führen wir folgende Stelle an, die vielleicht das Kühnste enthält, was je ein Philosoph in seiner Denkzuversicht behauptet, indem dadurch nichts Geringeres, denn alles reale Werden abgeläugnet wird (S. 172): „Daß nun die Begriffe des Seins und des Geschehens völlig incommensurabel sind, — daß es im Reiche des Seins gar keine Ereignisse gibt, noch gehen kann, daß alle Triebe und Tendenzen, alle realen und idealen Thätigkeiten, alle Einbildungen und Rückbildungen, wodurch das Reale Formen annehmen soll, die es nicht hat, immer nur den am Sinnlichen festklebenden Geist verrathen, der sich noch nicht im metaphysischen Denken orientirt hat: dies und vieles Andere wird vermuthlich noch lange paradox klingen; weil keine philosophische Schule, ausgenommen die der Eleaten, Etwas gelehrt hat vom reinen Sein, vielmehr überall da, wo man davon zu reden glaubte, der Standpunkt der Betrachtung schon im Gebiete des Geschehens, ja nicht einmal des ursprünglichen Geschehens lag, wovon wir hier sprechen, sondern weiterhin, wo das Geschehen solche Modifikationen empfängt, die auf den Unterschied zwischen Geist und Materie hinweisen."

den) kann. — Dabei müssen aber die zufälligen Ansichten der einfachen Qualität in der That nur zufällig sein, und vollkommen fähig, wieder in Eins zusammenzufallen! —

§. 81.

Von diesem Vorblicke wenden wir uns nochmals zum Problem des Geschehens (S. 164—76): Denken wir uns nämlich zwei reale Wesen A und B, so sind sie als einfache Qualitäten gar nicht für einander da. Wohl aber können ihre zufälligen Ansichten sie in Beziehung aufeinander setzen, die ja eine (scheinbare) Mannigfaltigkeit, wenn auch nicht in, doch an sie heranbringen. Falls sich nun in den Gliedern dieser Mannigfaltigkeit Einzelnes wie + und — zu einander verhielte ($A = \alpha + \beta + \gamma$; $B = m + n - \gamma$): so fragt sich, ob sich beide Glieder nicht gegenseitig aufheben müßten, wodurch also allerdings ein Verhältniß, und zwar das Verhältniß gegenseitiger Beschränkung und Aufhebung, in die einfachen Wesen A und B hineingebracht wäre. Die Antwort darauf ist aber: Nein, die einfachen Wesen können sich weder ganz noch zum Theil aufheben. Und so wird der Gedanke jenes Verhältnisses sofort wieder zurückgenommen! „Jenes zusammenfassende Denken war vielleicht (!) ein falsches Denken, da es uns die Wesen so darstellte, als ob sich in ihnen Etwas gegenseitig aufhöbe." — „Wohlan denn, wir wollen ihre Begriffe wiederum trennen! Um so mehr, da Nichts gewisser und klarer sein kann, als dies, daß zwei Wesen, jedes real, jedes absolut gesetzt, an keine gegenseitige Beziehung irgend wie gebunden sind. Sie können ohne

allen Zweifel dergestalt selbstständig und gesondert verharren, daß unsere ganze Entgegensetzung ihrer zufälligen Ansichten ein leerer Gedanke wird, der in Anschauung ihrer selbst nicht das Geringste bedeutet."*)

Und hierbei, sollte man denken, muß es nach allem Bisherigen schlechterdings sein Bewenden haben. Vielmehr drückt sich Herbart (die Absicht werden wir freilich sogleich erkennen —) mit jenem „Vielleicht," mit jenem gesondert verharren „Können" viel zu schwach und nachsichtig aus. Das „zusammenfassende Denken" ist gewiß falsch; die einfachen Wesen müssen in absoluter Sonderung verharren, und Herbart kann die zufälligen Ansichten, die es etwa anders meinen, wenn er seiner bisherigen Theorie nicht untreu werden will, für nichts Anderes, denn widersprechende Vorstellungen erklären.

So entschlossen ist Herbart nun keineswegs, denn seine ganze Metaphysik wäre dahin, die sich freilich hier in den Schlingen ihrer Widersprüche unrettbar gefangen zu haben scheint; und so beginnt die philosophische Pein denn von Neuem! —

„So wahr nun dieses ist; eben so wahr ist es auf der andern Seite, daß wir vorhin, als wir sie (die einfachen Wesen) zusammenfaßten, keineswegs in einem leeren und willkührlichen Denken beschäftigt waren. Wir sollten und mußten sie zusammenfassen: auf das Gebot der Erschei-

*) Wir können das Gequälte der ganzen Argumentation hier und im Folgenden, mit welcher er doch das Hauptresultat seiner Metaphysik (die Lehre von den Störungen und Selbsterhaltungen einfacher Wesen) begründen will, nur in sehr schwachem Bilde wiedergeben. Der Leser muß den ganzen angeführten Abschnitt im Zusammenhange selbst nachlesen! —

nung! In der Erscheinung finden sich Inhärenz und Veränderung; wir wissen, was daraus folgt."

„Wir fassen sie also wiederum zusammen, obgleich wir dies als etwas dem Wesen ganz Zufälliges betrachten, daß sie zusammen sind;" u. s. w.

So kommt es denn nach manchen harten Aengstigungen endlich zu dem abschließenden Begriffe einer gegenseitigen Aufhebung zwischen den einfachen Wesen, die Nichts aufhebt. Jedes stört das Andere, aber dies wird nicht gestört, denn es setzt ihm Widerstand entgegen, wodurch es sich völlig im alten Zustande behauptet. Es ist eine Wechselwirkung, die doch schlechterdings Nichts bewirkt, sondern Alles beim Alten läßt. Wir haben ein Verhältniß, das doch in Wahrheit kein Verhältniß ist, d. h. wir haben Etwas gedacht und doch eigentlich Nichts, und hierin besteht gerade die Lösung unserer Aufgabe.

Jeder muß glauben, wir scherzten, oder muß gänzliches Mißverständniß befürchten. Er lese nur die Worte (S. 171.): „Hier ist bloß von einer Abänderung der Qualität (zwischen den beiden einfachen Wesen) die Rede, die jedes zwar von den Andern erleiden sollte, aber wogegen es sich, erhält als das, was es ist. Störung sollte erfolgen; Selbsterhaltung hebt die Störung auf, dergestalt, daß sie gar nicht eintritt."

Störung findet also in Wahrheit nicht Statt, mithin auch nicht Selbsterhaltung, welche ohne sie überhaupt nicht denkbar ist. Beides sind nur fingirte Vorstellungen einer zufälligen Ansicht, die aber noch etwas Schlimmeres sind, als bloße Fiktionen, zugleich nämlich innere Widersprüche, sich aufhebende Vorstellungen, bei welchen es unmöglich sein Bewenden haben kann. Und so widersprechend ihr Begriff, so ist es nicht minder das Gleichniß, daß sie

erläutern soll: die einfachen Wesen „drücken einander. Druck ist Ruhe durch gegenseitiges Bestehen vor einander.“ Dennoch soll man jenes wechselseitige Drücken sich denken, ohne irgend eine räumliche Vorstellung hinzuzumischen! —

§. 82.

Aber eine spätere Stelle (S. 176.), die erst umfassende Aufschlüsse gibt, darf nicht verschwiegen werden. „Gesetzt ein Beobachter stehe auf einem solchen Standpunkte, daß er die einfache Qualität nicht erkennt, wohl aber in die verschiedenen Relationen des A gegen B C, u. s. w. selbst verwickelt ist, so bleibt ihm nur das Eigenthümliche der einzelnen Selbsterhaltungen, nicht die beständige Gleichheit ihres Ursprungs und ihres Resultats bemerkbar. Dies ist der Standpunkt des Menschen, dessen verschiedene Empfindungen nichts Anderes sind, als die verschiedenen Selbsterhaltungen der Seele, die sich nicht selbst sieht und Nichts davon weiß, daß sie in allen ihren Empfindungen sich selbst gleich ist, und vollends Nichts davon, daß ihre Zustände abhangen vom Geschehen in zusammentreffenden Wesen außer ihr, deren eigene Selbsterhaltungen ihr auf keine Weise bekannt werden können.“

Dies läßt nun über die künftige Resultate seiner Psychologie keinen Zweifel übrig. Die Dinge an sich, die Urrealitäten selbst sind keinem möglichen Erkennen jemals zugänglich; denn sie bleiben dem philosophischen Denken eben so unbekannt, wie dem sinnlichen Vorstellen. Die Seele weiß nur von ihren eigenen Vorstellungen, d. h. Selbsterhaltungen. — Was an die-

sem Satze wahr und unwiderlegbar ist, verkennen wir nicht, und haben es selbst schon in's Licht gesetzt. Aber wir fragen nur nach den fernern Konsequenzen der Theorie daraus. Nach dieser ist die Seele gleichfalls ein qualitativ einfaches Wesen, somit schlechthin unveränderlich in dieser Qualität. Haben wir nun nachgewiesen, daß demzufolge jene Störung wie Selbsterhaltung für und in dem einfachen Wesen selbst gar nicht Statt finden kann; (nach Herbart's eigener Behauptung bleibt die Seele sich ja gleich bei aller Mannigfaltigkeit ihrer Empfindungen, wiewohl sie selbst davon Nichts weiß:) so ist die Annahme qualitativ verschiedener Empfindungen in der Seele selbst schlechthin unmöglich und widersprechend: (und wir bieten Herbart Trotz, uns in seiner ganzen Psychologie eine Stelle zu zeigen, wo es ihm ohne Erschleichung gelungen wäre, die Möglichkeit qualitativ entgegengesetzter Vorstellungen in seinem Seelenwesen nachzuweisen. Auch spricht er immer nur formell von Vorstellungsreihen, von ihrer gegenseitigen Hemmung, deren Hemmungssummen u. s. f. —) Nur außerhalb der Seele, für einen andern Beobachter und dessen zufällige Ansichten von ihr, kann es den Schein einer solchen Mannigfaltigkeit geben, nimmermehr für sie selbst.

Also auch angenommen — nicht zugegeben — wirkliche (d. h. wirksame) Störungen und Selbsterhaltungen in dem Seelenwesen, könnte es darin nur seine einfache Qualität immer von Neuem bejahen und behaupten: jede Selbsterhaltung (oder Vorstellung) wäre lediglich diese einfache Qualität = a′ a″ a‴... in's Unbedingte wiederhohlt. Wie es also zum wirklichen Vorstellen kommen könne, in dem Sinne, den wir laut dem Gegebenen damit verbinden

müssen, ist nicht nur nicht erklärt, sondern schlechthin unerklärbar nach diesen Principien. In Wahrheit ist ein jedes einfache Wesen verschlossen und undurchdringlich für Anders, ein absolutes Ansich; Nichts kann erkennend oder wahrhaft verändernd in dasselbe eindringen, und soweit gibt auch Herbart die Konsequenz seiner Theorie zu.

§. 83.

Indem aber auch keine wahre Störung und Selbsterhaltung, überhaupt keine Veränderung durch irgend Etwas außer ihnen, an denselben Statt findet, ein Vorhandensein anderer Wesen neben ihnen also für sie selbst ganz gleichgültig und ohne Einfluß bleibt; so ist keines derselben für irgend ein Anderes außer sich vorhanden. Jedes ist als ein reines Ansich nicht für Anderes: und Bewußtsein, wenn es überhaupt dergleichen geben kann, weiß weder von der Qualität noch von dem Sein eines Andern außer ihm. Der „Standpunkt eines Beobachters," von welchem die angeführte Stelle spricht, ist eine reine Fiktion: ein Beobachten eines Andern oder umgekehrt: ein Sein für Anderes gibt es gar nicht; die einfachen Wesen bleiben so getrennt und zerschlagen, wie sie es waren, und wenn die zufälligen Ansichten, welche eine Mannigfaltigkeit und Veränderung an ihnen erscheinen lassen, auch sie selbst und ihr inneres Wesen Nichts angehen sollen, so müssen wir jetzt vielmehr behaupten, daß schon die Existenz solcher zufälligen Ansichten schlechthin unmöglich und widersprechend ist; sie setzen ein Beobachten außer ihnen, ein Sein für Anderes voraus, was eben das Unmögliche und Widersprechende ist. Nichts ist für Anderes sichtbar oder vernehmbar: jedes Atom ist eine Welt für sich.

Aber auch nicht einmal eine Welt für sich: selbst Bewußtsein, abstraktes Sichsehen ist schlechthin unmöglich in einem schlechthin einfachen Wesen: und wie sollte auch Herbart nicht mit voller Ueberzeugung einstimmen, der ja das Ich, die formelle Verdoppelung, das Letzte, was als Begriff des Bewußtseins bei den innern Leerheit des Seelenwesens übrig bleibt, — für die ärgsten aller Widersprüche und die größte aller Täuschungen erklärt hat! Wir haben also in Wahrheit Nichts erklärt von den gegebenen Erscheinungen; Nichts resultirt aus so vielen Worten, aus so furchtbarem Denkapparate! — Wir bleiben, wie es zu erwarten war, trotz der Annahme zufälliger Ansichten, die übrigens bereits abgewiesen worden, dabei stehen, das Eins und Eins end- und beziehungsloser einfacher Qualitäten hinter einander aufzuzählen, aus denen Nichts wird, und in denen Nichts ist: denn nur als Elemente höherer Einheit und Wechselbeziehung können sie selbst aufhören, mehr als unbrauchbare Fiktionen zu sein.

Und jetzt überlassen wir dem denkenden Leser selbst die Entscheidung. Wir konnten die Gründe gegen die Herbart'sche Ansicht hier nur andeuten, halten sie aber für hinlänglich ausgesprochen, um ihre ganze Kraft zu üben. Er selbst erwäge daher, gehe zurück und vergleiche, und suche besonders bei sich festzustellen, was den ausgezeichneten Philosophen dahin brachte, in so ungenügender Einseitigkeit zu verharren, und welche Begriffe noch dazu treten müßten, um seiner Ansicht eine neue und befriedigendere Entwicklung zu geben. Hierzu möchte besonders die Vergleichung derselben mit der Leibnitzischen Philosophie lehrreich sein: was nämlich Herbart ganz verabsäumt hat, ist eben, seinen einfachen Urrealitäten (Monaden) ein Princip wahrer

Veränderung und umfassend-verbindender Einheit zu sichern. Hierin ergänzt ihn Leibnitz durch seine Lehre von den innern Perceptionen und immanenten Wandlungen der Monaden, so wie von der prästabilirten Harmonie. Muß freilich zugegeben werden, daß jener Begriff bei der gleichfalls behaupteten ursprünglichen Einfachheit derselben große Schwierigkeiten übrig läßt, daß ferner der Gedanke einer solchen vorausbestimmenden und anordnenden Harmonie, wie er gewöhnlich gefaßt worden, etwas zu Erkünsteltes und Willkührliches hat, um zu genügen: so wiederhohlen wir doch, daß das einzige Mittel, in der Philosophie fortzuschreiten, darin besteht, an den bisher entwickelten Begriffen ihre wahre Seite zu erkennen, ihre Mängel zu ergänzen und zu verbessern, nicht aber sie deßhalb ganz wegzuwerfen. Dies hätte Herbart um so mehr mit Leibnitz thun sollen, als er, fast der einzige unter den neuern nahmhaften Philosophen, der tiefschauenden Genialität des großen Mannes Gerechtigkeit wiederfahren läßt; so wie wir es mit ihm selber zu thun gedenken, weßhalb uns später noch eine allgemeine Bemerkung über seine Philosophie erlaubt sei.

§. 84.

Jetzt nur noch ein Blick in Herbart's Psychologie, mehr jedoch charakterisirender als kritischer Art, weil Letzteres kaum von Nöthen scheint, wenn man das Vorhergehende festzuhalten versteht.

Was wir Seele nennen, ist einfaches Urwesen, aber in Relation gesetzt mit andern einfachen Qualitäten, deren wechselseitige Störungen und Selbsterhaltungen auch die Zustände des erstern bestimmen. Diese zu einander gesellten Qualitäten bilden die reale Basis dessen, was als

Körper erscheint, jenes ist die Seele. — Die Veränderungen des Körpers bringen daher auch in der Seele Störungen hervor, welchen sie Widerstand entgegensetzt, um sich in ihrem ursprünglichen Zustande zu erhalten, und dies erhaltende Ankämpfen gegen die Störungen ist, was wir Vorstellung nennen. „Das Vorgestellte ist nur Ausdruck der innern Qualität der Seele; aber die Ordnung und Folge der Empfindungen verräth das Zusammen und Nicht-Zusammen der Dinge; daraus entsteht eine geistige Ausbildung, worin zum Theil, mit großen Irrthümern, aber auch der Berichtigung zugänglich, der Lauf der Begebenheiten sich abspiegelt.“ — Es ist daher klar, und bedarf nach allem Vorhergehenden kaum der Erinnerung, daß auch nach Herbart, wie nach Kant, das Ansich, (das Innere) der Dinge ewig unerkennbar bleibt. *)

Aber die Seele ist schlechthin nicht der Körper, der Körper nicht die Seele; innerlich findet nicht die geringste Verwandtschaft zwischen beiden Statt, und es thut daher Noth, den strengen Gegensatz, der zwischen ihnen besteht, recht einzuschärfen, da aus den falschen Ansichten über die Einheit von Leib und Seele alle irrigen philosophischen Vorstellungen entstanden sind. Jene Beziehung nämlich, wonach dies Seelenwesen gerade durch die Störungen und Selbsterhaltungen dieser Wesenaggregate, die als Körper uns erscheinen, afficirt wird, — was an die Stelle des bisherigen Begriffes einer Einheit von Seele und Leib treten muß, — jene Beziehung selbst enthält nichts Wesentliches und Substantielles: die Umstände haben sie hervorgerufen, welche eben so gut irgend ein anderes Element an dieselbe Stelle setzen konnten, damit es Seele werde.

*) Vergl. Metaphysik Bd. I. S. 341.

Auch ist die Seele nicht ein Wesen von besonderer Qualität, sondern es kommt nur auf den Sitz und das Verhältniß zu den andern Wesen an, um jedes dazu werden zu lassen. — So ist also jene gelegentliche Verbindung keineswegs eine organische; vielmehr ist der ganze Begriff eines Organismus der ungereimteste von der Welt; er beruht ja eben wieder auf dem widersprechenden Gedanken einer Einheit des Vielfachen. Unsere Seele steht innerlich mit ihren Körperelementen in keinem wesentlichern Zusammenhange, als mit jedem andern fernsten Elemente: ihre Zusammenfügung wie Lösung ist eine ganz äußerliche. *)

Aber jene Fügung selbst, — worin besteht sie? — In wechselseitigen Störungen und Selbsterhaltungen, in gegenseitigem Druck und Reibung der Elemente, von denen jedes, gleicher Weise die andern störend, widersteht, und, widerstehend, sie stört! So ist jene projektirte Verbindnng vielmehr der innerste Streit und die hartnäckigste Zwietracht; und indem der Seele hier gar die Rolle zu Theil wird, von allen diesen Störungen afficirt zu werden, möchten wir ihren Zustand, diesen beständigen Hader in sich empfinden zu müssen, fast grauenhaft nennen, wenn wir nicht bedächten, daß Alles doch eigentlich nur Scherz ist — denn — in Wahrheit bleibt sie sich ja immer gleich bei allen diesen Störungen, wiewohl sie doch auch wieder davon Nichts empfindet! Wenn jedoch eine so widerspenstige Zusammenstellung der Elemente bloß durch die Umstände sich fügt, so sehen wir nicht ein,

*) „Der Körper ist ein System realer Wesen, — die mit jener (der Seele) in zufällige Verbindung gekommen sind." Psychologie, Bd. II. S. 494.

was ihr auch nur für einen Augenblick ihre Dauer sichern könne, und warum nicht der ganze Mensch gleich den Wolken, die am Himmel erscheinen, und die sich auch nur aus mancherlei Dunsttheilchen ohne innere Einheit gebildet haben, wesenlos auseinanderstäubt und versliegt nach allen Seiten! — Freilich sollen so allgemeine Betrachtungen unserer Seits nicht für eine Widerlegung, nicht einmal für eine Kritik seiner Psychologie gelten, zu welcher es hier ohnedies der Ort nicht mehr ist; indem Herbart mit Recht uns entgegnen wird, daß jene Expositionen gar nicht seine Meinung ausdrücken. Dennoch halten wir sie allerdings für den Anfang und das Anregungsmittel einer solchen Kritik. Sie deuten nämlich hin auf das innere Mißverhältniß der Principien mit dem, was daraus erklärt werden soll, hier auf das Mangelhafte der Lehre von den einfachen Wesen, um das wirklich Gegebene organischer Erscheinungen und einer vorstellenden Seele daraus herzuleiten. Ist aber die Einseitigkeit des ganzen Standpunktes bereits nachgewiesen, so genügt vollkommen eine so allgemeine Ausführung, um den selbstständig Beurtheilenden auch hier auf den wahren Grund des Irrthums aufmerksam zu machen. — Wollten wir übrigens die Herbart'schen Philosopheme bloß mit den Waffen des Spottes bekämpfen, so würden wir in seinen speciellen Ausführungen der Psychologie weit reicheren Stoff gefunden haben, in der Lehre von der „Beweglichkeit" der Seele im Gehirne („auf oder in der Varolsbrücke hin und her"), von ihrer Ueberschüssigkeit für den organischen Körper u. s. w. (Psychologie Bd. II. S. 460—70.) Dennoch wird uns der Verfasser selbst wahrscheinlich zugestehen, daß wir über die Principien seiner Philosophie treu und ohne Vorurtheil berichtet, und eben so nach Kräften geprüft haben. Ist es nun demselben nach seinen wiederhohlten Aeußerungen

mit ächter Wahrheitsliebe daran gelegen, sein System nicht angenommen, sondern unparteiisch geprüft zu sehen, vor Allem aber durch dasselbe zur neuen und durchgreifenden Umgestaltung der Spekulation anzuregen; so wird er, was wir in beiderlei Hinsicht hier dafür beizutragen versucht haben, ohne Misfallen aufnehmen, um — könnte es sein — bei dieser Gelegenheit vielleicht auch die Grundlagen seiner Philosophie, mit Bezug auf die in ihnen nachgewiesene nur theilweise Richtigkeit und ihren Uebergang in einen höhern, ergänzenden Begriff, nochmals umfassend durchzudenken; wobei es sodann seinem eben so gewandten als tiefdringenden Scharfsinne vielleicht gelingen könnte, sich mit Einem Male und wie im plötzlichen Aufschwunge in eine umfassendere Ansicht hineinzuversetzen. Es bedarf nur eines Schrittes, und das ganze System mit seinen Schwierigkeiten und Drangsalen, und dem stets fortgesetzten Kampfe nach Außen gegen die vermeintlichen Vorurtheile der Andern, dessen Gefühl ihm selbst oft lästig genug sein muß, — alles Dies läge augenblicklich hinter ihm, ohne daß er doch das wahrhaft Tiefe und Eigenthümliche seiner Grundansicht aufzugeben nöthig hätte. Wir erlauben uns hierüber noch eine allgemeine, abschließende Betrachtung, die wir absichtlich bis an's Ende verspart haben.

§. 85.

Es gibt in der Philosophie, wie im Leben, gewisse entscheidende Wendepunkte, wo man dem richtigen Wege ganz nahe ist, wo man ihn aber aus Misgeschick oder falscher Klugheit verfehlt, um sich nun immer weiter von ihm zu desorientiren. So sind wir weit entfernt zu glauben, mit unserer Kritik des Herbart'schen Systemes ihm selbst etwas

Neues gesagt zu haben. Er weiß dies so gut und besser als wir, hat es selbst auf's Schärfste ausgesprochen, nur darf es ihm nicht gelten, weil er sonst in einen Widerspruch zu gerathen wähnt, den er auf jede Gefahr vermeiden zu müssen glaubt. Schwindet jedoch dieser Wahn, diese eingebildete Mauer, welche die Welt ihm verbaut, so gewinnt Alles ein anderes Ansehen, und hier liegt noch immer für ihn die ganze Frage.

„Wir dürfen als bekannt voraussetzen," (sagt er einmal an einer entscheidenden Stelle, wo sich die spekulativen Lebenspfade scheiden,) „daß jede Atomenlehre sich unfähig zeigt, die Verbindung der Dinge in der Natur zu erklären. Die Atome können zwar ihre Lage und Mischung wechseln, sie können aber nicht in einander eingreifen; man kann sie nicht zu Systemen verknüpfen, in denen Etwas wirklich geschähe, sondern nur zu Summen, Haufen, Aggregaten, deren ganze Zusammensetzung nicht in ihnen selbst liegt, sondern bloß im zusammenfassenden Denken. Genau das Nämliche scheint nun bevorstehen zu müssen, sobald man die Qualität eines jeden Realen für einfach erklärt": (d. h. in seinem eigenem eigenen Systeme.) „Alsdann gibt es — überhaupt gar kein Band, das innerlich oder äußerlich die Dinge durchliefe oder auch nur einhüllte. Alles scheint todt und öde; man sieht keine Natur." (Wohl haben wir nirgends eine bündigere Selbstwiderlegung gefunden, deren Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe volle Anerkennung verdient. Aber es ist vor Allem zu sehen, wie er nach diesen Zugeständnissen wieder einlenkt auf das ihm selber zuständige Resultat!)

„Daß es nun in Wahrheit sich nicht so verhalten könne, liegt am Tage. Und Schelling's beste Entschul-

digung wegen der von ihm begangenen Fehler möchte wohl gerade hier zu finden sein, denn was ist natürlicher, als nun rückwärts zu schließen: aus einfacher Qualität wird Nichts; vielfache Qualität spaltet das Wesen; also muß man Einheit in Vielheit, — ein Band ursprünglich setzen." — „Aber es ist nicht erlaubt, sich durch Fehler aus Verlegenheiten zu ziehen; weit besser wird es sein, eine bloße Frage hinzustellen und anzuerkennen; gesetzt auch, diese Frage könnte in aller Ewigkeit kein Mensch lösen. Die Frage nämlich: wie muß man das Seiende sich denken, insofern es Verbindungen eingeht? Die Voraussetzung der Frage ist, durch die bloße, einfache Qualität könne es zu diesem Behufe nicht genügend gedacht werden; allerdings also müsse es, ohne Verletzung der Wahrheit, auch noch auf andere Weise denkbar sein."

Ist nun die Antwort, welche Herbart gibt, hinreichend beleuchtet und, wie wir glauben, für ungenügend befunden worden; so kehrt Alles zur ersten Frage zurück: der Proceß ist vielmehr von Neuem zu entscheiden. Hier nun möchten wir Herbart auffordern, versuchsweise gleichsam zu thun, als wäre für ihn noch Nichts entschieden, und mit ganz frischem Blick zu durchdenken: ob denn wirklich die qualitativen Atome in Einheiten befaßt, — ob der Begriff einer Substanz mit Accidenzen ein absoluter Widerspruch ist, was eigentlich das Widersprechende (Undenkbare) daran wäre, und woher die seltsame psychologische Differenz entsteht, daß er keinen Andern von dem Dasein solcher Widersprüche überzeugen kann, welche er selber sieht: indem doch kaum dazu der ihm beliebt gewordene Ausdruck eines Vorurtheiles ausreichen möchte! Zwar halten wir den von ihm aus Schelling angeführten formellen

Begriff eines Bandes keineswegs für genügend, vielmehr haben wir gezeigt, daß der Beweis davon anheben müßte, wie der Begriff der Vielheit nicht ohne Einheit, Einheit nicht ohne Vielheit zu denken sei, jeder der Gegensätze also dialektisch in den andern übergehe. Aber Wer hat sich nicht schon in der Nachweisung gefallen, daß Schelling in dialektischer Behandlung der Begriffe zurückstehe? Und am Wenigsten möchte wohl Herbart mit Recht diesen Vorwurf erheben können, da auch Er immer nur bei der Einen Hälfte jenes Gegensatzes stehen geblieben, ohne den Weg zur andern zu finden. Und dies ist für ihn der Wendepunkt: hat er ihn also gefunden, daß er, gleichviel auf welche Weise, zur Einheit jener Gegensätze gelangt; dann feiert seine Philosophie ihre Wiedergeburt, die alten Schranken sind gebrochen, und was früher Manchem lästig und hindernd in ihr erscheinen konnte, eben die qualitative Atomistik seines Systemes, *) gewinnt jetzt die Bedeutung einer tiefen und wesentlichen Wahrheit. Es wird gerade dasjenige, was, richtig verstanden und benutzt, die lehrreiche Seite der Herbart'schen Philosophie ausmacht.

Der Begriff einfacher dynamischer Qualitäten, die sich wechselseitig durchdringend und wieder lösend, Einheiten und Gegensätze mannigfacher Art unter einander eingehen, ist nämlich einer der wichtigsten für die Philosophie. Das eigentlich Reale, qualitativ Geschiedene, kurz das Individuelle der Dinge wird ihr immer ein Stein des Anstoßes, ein Unerklärbares bleiben, — wie wir denn den leeren Begriffsformalismus, der aus diesem Mangel

*) Metaphysik Bd. I. S. 445. ff., und Bd. II. S. 114. Beide Stellen sind bedeutend in ihrem Zusammenhange, und verdienen sorgfältig erwogen zu werden.

entsteht, in verschiedenen Gestalten an uns haben vorübergehen lassen, — wenn sie nicht ein solches Princip unendlicher Qualirung in sich aufnimmt. Dies hat seit Leibnitz nur die Herbart'sche Philosophie gethan: aber diese Urrealitäten liegen gleichsam noch todt in ihr, unfähig eine Welt aus sich zu gestalten, weil der beseelende Hauch der Einheit sie noch nicht durchdrungen hat. Es deutet nämlich die äußerlich erscheinende Mannigfaltigkeit der Dinge auf innerlich unendliche, qualitativ eigenthümliche Substanzen, welche eben das bunte Schauspiel einer Welt uns bereiten. Aber aus gleichem Grunde (jenes Erscheinens) bleiben oder zerfallen sie nicht in unendliche Vereinzelung, was wiederum kein Resultat geben würde, sondern in dieser Unendlichkeit eben gehen sie zur Einheit zusammen, — die niedere Einheit ist also in immer höherer befaßt. Ueberhaupt kann daher das Denken bei ihnen, als dem wahrhaft Letzten und Unbedingten nicht stehen bleiben. Sie sind gar nicht an sich, sondern nur in ihrer Einheit da: — ein Gedankenübergang, den wir hier nur deßhalb wiederhohlen, um nachzuweisen, auf welche Art die philosophische Betrachtung, wenn sie auch mit Herbart von den qualitativen Atomen anhebt, doch von selbst zu dem Begriffe der Einheit, endlich der Ureinheit fortgetrieben wird. Die weitere Durchführung gehört dem Systeme selbst an; doch kann man als Vorübung dazu etwa die Leibnitzische Philosophie durchdenken, welche das Bedürfniß eines solchen Begriffsüberganges deutlich und lebhaft übrig läßt.

So haben wir auch an diesem Systeme seine eigenthümliche Wahrheit wie die Gränze seines Standpunktes uns deutlich gemacht, und damit zugleich sein Verhältniß zur vollendeten Gegenwart wie zu der noch zu erreichenden

Zukunft bezeichnet. Das Wichtigste an ihm ist sein Einschreiten, und die Art, wie es die ersten spekulativen Fragen stellt; dabei zeigt es mit der höchsten Klarheit, daß es uns noch an dem rechten, gründlichen und behutsam eingeleiteten philosophischen Anfange gänzlich fehlt, und an dem deutlichen Bewußtsein, was damit gefordert werde. Aber auch formell gefaßt ist die Herbart'sche Philosophie eine achtunggebietende, ja ermuthigende Erscheinung. Ihre Kühnheit zu einer Zeit, die sich auch in der Wissenschaft von bewußten wie unbewußten Autoritäten und Traditionen nicht losmachen kann, jeder hergebrachten Meinung zum Trotz eine völlig neue Bahn sich zu brechen, ist erfreulich und anspornend; und es thut Noth, sich ein solches Beispiel zu Herzen zu nehmen, ohne damit freilich muthwillig zerschlagen zu wollen, was die Jahrtausende am Gebäude der Wahrheit schon aufgeführt haben.

§. 86.

Nachdem uns die Darstellung der Herbart'schen Philosophie beinahe zum Excursus gediehen, darf es genügen, ihren unmittelbarsten Nachfolger, der von ihr aus wieder zurückgelenkt ist, um sich mit der allgemein menschlichen Denkweise und dem bisherigen Philosophiren mehr in Eintracht zu setzen, nur noch auf das Kürzeste zu bezeichnen. Es ist A. L. J. Ohlers in seinem Idealrealismus als Metaphysik. *)

Der Verfasser schließt sich zunächst an Herbart's Lehre an, wiewohl sich gegen dieselbe erklärend. Vielmehr

*) „In die Stelle des Idealismus und Realismus gesetzt." Neustadt an der Orla, 1830.

ist er bedacht, auf ihren Trümmern eine eigene zu errichten, welche den einseitigen Idealismus der Wissenschaftslehre und den eben so einseitigen Realismus Herbart's combiniren soll, während er beide in ihrer Art für die einzig konsequenten Formen dieser Einseitigkeit hält. In beiderlei Hinsicht können wir nicht seiner Meinung sein, indem jedes dieser Systeme schon an sich ein Element in sich enthält, wodurch es auf den Uebergang in seine entgegengesetzte Hälften hindeutet: und überhaupt möchte, bei dem gegenwärtigen Stande spekulativer Ausbildung, ein reiner Idealismus oder Realismus in dem Sinne, wie es der Verfasser nimmt, wohl kaum mehr möglich sein, so wie denn die Wissenschaftslehre in ihrem Satze von dem Wissen als der Erscheinung Gottes das realistische Element, die Herbart'sche Philosophie in umgekehrter Richtung durch ihre Lehre von der Unerkennbarkeit des Realen das idealistische Element in sich anerkannt hat. In beiderlei Hinsicht kann nur von dem Ueberwiegen, nicht aber von dem absoluten Ausgeschlossensein, der Einen oder der andern Seite die Frage kommen, und die Aufgabe entstehen, beide gleichmäßig und ganz unter sich zu versöhnen, oder in einander zu verarbeiten. Und diese Aufgabe hat Ohlers wenigstens richtig gefaßt; bezeichnen wir das Allgemeinste ihrer Ausführung:

Seine eigene Lehre soll sich auf die Einheit von Geist und Sinnlichem gründen. Der reflektirende Verstand finde nämlich alsbald in sich ein dreifaches Bewußtsein, das seiner selbst, der Aussenwelt, und des Urgrundes beider. „Es kann nämlich jeder vernünftige Mensch sich seiner wie der Aussenwelt nicht anders bewußt sein, als mit der deutlichen Ueberzeugung der Abhängigkeit beider von einem höhern Urgrunde aller Existenz, so daß diese drei Bestandtheile sich immer zusammen finden."

(S. 173.) — Richtig, und wenigstens auf die Tiefe deutend, aber es kommt auf die Entwicklung dieses Verhältnisses an und auf den Beweis. Hier erlaubt sich der Verfasser nun die rascheſten Sprünge, um jenen Urgrund, welchen er (noch ganz Herbartisch) zunächst als das absolut Einfache bestimmt, zu dem Begriffe der absoluten Vernunft, ja Individualität zu steigern, die sich zu relativen Individualitäten gestaltet; einen Gang, den er einem so scharfsinnigen Philosophen, wie Herbart, kaum wird annehmbar machen können. — Hier einmal angelangt, öffnet sich ihm ein reicher Schacht frommer Betrachtungen, welchen er auszubeuten nicht unterläßt. Jene relativen Individualitäten sind in steter Perfektibilität und Fortentwicklung begriffen, dies sichert ihnen ein Leben nach dem Tode. „Und so ist Sterben nichts Anderes, als ein Wandern, eine Reise zur Erlangung größerer Ruhe im Innern, und höhern Wohlseins auf einem andern Wohnplatze, worauf neue und immer neue Reisen in schönere Gefilde folgen" u. s. w. (S. 196.) Wir wollen dem Verfasser diese symbolischen Vorstellungen gewiß nicht verkümmern, unter denen er sich das ewige Leben des Geistes denkt, in welchem wir uns eigentlich doch schon befinden; nur wird er selbst bekennen, damit nichts besonders Neues oder Philosophisches gesagt zu haben. — In der Einleitung setzt er der Vernunft und natürlichen Theologie die Offenbarung entgegen, in Bezug auf die letztere, als die höhere, hinzusetzend: „Wie das für den Menschen Unbegreifliche darum doch nicht an sich unmöglich sei." (S. 12.) Wir legen auf dies Geständniß großen Werth, indem es zu beweisen scheint, daß bis jetzt wenigstens der Verfasser sich noch keiner Philosophie bemächtigt hat, die den Verstand und die höchsten Anforderungen des Gemüths zugleich in ihm befriedigt. Es verdient die höchste

Anerkennung, dies unbefangen einzuräumen, und seiner Philosophie nach Aussen hin eine Ergänzung offen zu erhalten, welche die Philosophie an sich nicht zugibt. So können wir diesen Idealrealismus vorerst nur als einen Versuch ansehen, im Gegensatz mit dem zwar unbefriedigenden, jedoch spekulativen Realismus Herbart's, sich mit dem natürlichen Bewußtsein und den religiösen Gefühlen wieder in Einklang zu setzen, ohne damit zunächst noch einen eigentlich philosophischen Fortschritt gewonnen zu haben. Doch läßt der Scharfsinn im Einzelnen und die Darstellungskraft, welche der Verfasser bewährt, für die Zukunft von ihm das Erfreulichste hoffen.

§. 87.

Wir stehen am Ende unserer kritischen Laufbahn, ihr Ergebniß zusammenfassend, hier jedoch mit dem Vortheil, von dem Ungenügenden der einzelnen Leistungen abstrahiren zu dürfen, um nur das Probehaltige zu bewahren.

So sammeln wir die zerstreuten Elemente der Wahrheit aus dem verworrenen Widerstreit erscheinender Gegensätze für den eigenen künftigen Bau, und nur dies ist die Absicht unserer Kritik gewesen.

In der objektiven Richtung tritt uns zunächst das in sich geschlossene System Hegels als die bedeutendste Erscheinung entgegen. Sein formelles Verdienst hat sich darin gefunden, daß er zuerst die dialektische Bedeutung des Widerspruches nachgewiesen — (wobei er jedoch den in der behaupteten Identität des Denkens und Seins gegründeten Misgriff beging, diesen Widerspruch ohne Weiteres zugleich auch in die Sphäre des Seins zu übertragen, und alles

Einzelne (Individuelle) hiernach als mit dem Widerspruche, der Vernichtung, behaftet zu erklären.) Er ist damit der Gründer der rechten philosophischen Methode, der sich selbstvollendenden Bewegung des Denkens durch seine innern Gegensätze und Widersprüche: aber er hat diese Selbsterziehung des Denkens nicht vollenden können. Nicht minder vorbedeutend ist das positive Resultat seiner Philosophie: das Absolute ist die Vernunft, der sich selbstgestaltende Gedanke, und Nichts ist, denn Er. Die absolute Vernunft ist aber Proceß, sich in Individuelles überzusetzen: das Allgemeine ist nur als Individuelles. — Diese Sätze, wiewohl in dieser Fassung noch zu schwach und schwankend ausgedrückt, haben dennoch einen wahren Sinn, der sogar, in seiner Tiefe gefaßt, eine Umschaffung der ganzen Philosophie hätte bewirken müssen. Inwiefern nun Hegel diesen richtigen Sinn gerade verfehlt, und, indem er es mit seinem Begriffe der absoluten Vernunft nur bis zur Bestimmung derselben als des unendlichen Processes brachte, damit wieder vollständig in das Abstrakte zurückfiel und so in doppelt bedenkliche Konsequenzen sich verwickelte, je vollständiger und umfassender sein System durchgeführt wurde, — alles Dies haben wir ausführlich gezeigt, und ohne zu dem unerfreulichen Geschäfte des Tadels zurückzukehren, wollen wir vielmehr das wahre Resultat festhalten, zu welchem der große Denker die Bahn gebrochen. Das Abstrakt-allgemeine ist gar nicht; Alles ist individuell, Gott wie die Kreatur. An die Stelle des unendlichen Processes tritt der Begriff einer Schöpfung der Welt durch Gottes Persönlichkeit; an die Stelle des abstrakt Endlichen, dessen Setzung und Wiederaufhebung, der Begriff der Kreatur — endlicher Substantialität; — eine Entwicklung der Spekulation, welche auch von andern

Seiten her vorbereitet worden, durch Schelling's spätere Lehren, durch Steffens geistvolle Naturauffassung u. s. w.; so wie auf diesen Punkt gerade, polemisch oder positiv, die Mystiker immer entschieden gedrungen haben. Und an dieser Stelle gedenken auch wir uns finden zu lassen.

Die reflektirende Richtung sodann hat, seit ihrem Wiederhervortreten in den beiden Häuptern Kant und Jacobi, ihren Proceß eigentlich in sich selbst abgeschlossen. Man braucht ihre einzelnen Gestalten, wie sie faktisch und äußerlich beziehungslos dastehen, nur unter sich in Verbindung zu setzen und dialektisch aus einander zu entwickeln, um den ganzen Cyklus ihrer möglichen Formen umfaßt zu haben. Die Trennung des Bewußtseins von der Objektivität in der Reflexion kann sich entweder — und dies ist die Eine Seite — bis zur völligen Negation — bis zur skeptischen Epoche aller Entscheidung über die Wahrheit steigern (Schulz-Aenesidemus *)): oder die Reflexion besinnt sich (erkennt an) auf die ursprüngliche, unvertilgbare Gewißheit im Bewußtsein, mag diese Glaube, Vernunft oder wie sonst genannt werden, wodurch einerseits ein bloß reflektirendes Erkennen (Philosophie) als leer, aber auch unnöthig, ja überflüssig nachgewiesen wird, um die Wahrheit zu erkennen: (Jacobi, Köppen, Clodius u. s. w.) Anderer Seits aber kann in diesem Processe zwischen Reflexion und unmittelbarem Glauben das Bedenken

*) Daß dieser Denker in dem dritten Abschnitte unter den Nachfolgern Kant's nicht besonders aufgeführt werden konnte, hat bloß in dem äußern Umstande seinen Grund, daß es dem Verfasser damals zufällig an den litterarischen Hülfsmitteln gebrach, um sich durch eigenes Studium ein gründliches Urtheil über die Philosophie desselben zu bilden. Doch ist in diesem Abschnitte die Stelle wenigstens bezeichnet, welche auf jenem Gesammtstandpunkte die Skepsis einnehmen muß.

entstehen, wie weit ihre Rechte gegenseitig abzugränzen sind. Fries, die Vermittlung zwischen Kant und Jacobi also versuchend, stellte Wissen und Glauben über einander, indem er jenem die Scheinwelt, diesem die Welt der höhern Ideen zuwies; Bouterweck brachte das Ungenügende und Widersprechende dieses Verhältnisses zur Sprache, die Alternative stellend, entweder ganz dem Glauben an das Bewußtsein oder dem durchgeführten Zweifel sich hinzugeben. Eschenmayer endlich ergriff den einen von diesen Gegensätzen, womit er das direkte Extrem, die andere gegenüberstehende Richtung von Schulz (Aenesidemus) in sich bezeichnete. Zu schlichten ist dieser Streit nur in einer dialektischen Entwicklung des Bewußtseins durch diese Gegensätze hindurch, worin es sich aus seiner Unmittelbarkeit zum Zweifel fortbestimmt, in dessen Vollendung aber den Eingang findet zur ersten philosophischen Gewißheit. Darin liegen die Elemente des ersten Theiles der Philosophie: einer Theorie des Bewußtseins, welches sich dadurch selbst erzieht zur objektiv spekulativen Erkenntniß.

Hieraus entwickelt sich die Idee einer Vermittlung zwischen der objektiven und subjektiven Richtung der Philosophie; denn beide sind nur die organischen Hälften des Einen Gesammtsystemes derselben, und dies allein ist die Form, wie nach den bisherigen Vorarbeiten die Wissenschaft sich jetzt genügen kann. Entwürfe dazu sind vorhanden in mancherlei Gestalt. Auf die rechte Versöhnung zwischen Subjekt- und Objektivität hat Troxler am Deutlichsten hingewiesen, Krause die Architektonik des Systemes der Philosophie am Umfassendsten dargestellt: beide dürfen wir daher als unsere nächsten Vorgänger betrachten. Herbart, an sich in ganz abweichender Richtung sich bewegend, hat wenigstens isolirt und wie einen unbenutzt gebliebenen Fund

den Gedanken einer qualitativen (dynamischen) Atomistik hingestellt, welcher gehörig geprüft und im Systeme verarbeitet, eine wesentliche Lücke der bisherigen Spekulation auszufüllen verspricht.

Und aus solchen Vorarbeiten und Durchübungen soll sich das neue System ebenso in seiner Nothwendigkeit für die wissenschaftliche Gegenwart erweisen, als es in seiner Ausführung dadurch vorbereitet ist. Der Darstellung desselben ist der folgende Theil bestimmt.

Gedruckt bei J. Wolf in Düsseldorf.

15202

193.9
F31
vol. 1

15202

193.9
F31
vol. 1

Fichte, Immanuel Hermann-Von,
AUTHOR

Uber Gegensatz, Wendepunkt und Zeil heutiger Philosophie
TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED

St. Albert's College Library

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709